

Nosyon

Uluslararası Toplum ve Kùltür Çalışmaları Dergisi

International Journal of Society and Culture Studies

ISSN 2667-5951

2022 Yaz
Sayı 9
Summer / Issue 9

Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kùltür Çalışmaları Dergisi
Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies

Hakemli Elektronik Dergi
Refereed Electronic Journal

Yaz / Summer 2022

Sayı 9 / Issue 9

ISSN: 2667-5951

Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Barış Çağırkan, bcagirkan@gmail.com, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk Bircan, ufuk.bircan@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Öğr. Gör. Oğuzhan Şenel, oguzhansenel@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Bahar Kayıhan, bahar.kayihan@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Bilge Narin, bilge.narin@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Yonca Altındal, yoncaaltindal@balikesir.edu.tr, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Arda Umut Saygın, ardaumutsaygin@hotmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Dr. Zafer Demir, zaferdemir1919@hotmail.com, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Ayşe Kübra Birey, ayse.birey@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Demet Fırat, demetfirat14@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Elçin Akçora As, elcin.akcora.as@ege.edu.tr, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Arş. Gör. Feyyaz Fırat, feyyazfiratt@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Hasan Yurdakul, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Günel Bilek, gunalbilek@gmail.com, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Öğr. Gör. Hüseyin Kürşat Durmaz, hkursat85@hotmail.com, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye

Son Okuyucu / Final Reader

Arş. Gör. Deniz Hasaıcebi, hasancebi.deniz@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Özkan, abduallahozkan@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Alev Fatoş Parsa, alev.parsa@ege.edu.tr, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Bünyamin Ayhan, bayhan@selcuk.edu.tr, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Cem Yaşın, cem.yasin@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Enderhan Karakoç, enderhan@selcuk.edu.tr, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Erdal Aksoy, eaksoy@ahbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Cengiz Anık, cengizanik61@gmail.com, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Giray Saynur Derman, saynurb@marmara.edu.tr, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Hamit Coşkun, hamitcoskun2000@ibu.edu.tr, Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Köse, huseyink180@yahoo.com, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim Sezgül, ibrahimsezgul@ybu.edu.tr, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Luís Xabier Martínez Rolán, xabier.rolan@uvigo.es, Universidade de Vigo

Prof. Dr. Metin Kasım, mkasim@comu.edu.tr, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Prof. Dr. Nesrin Kula Demir, dknesrin@aku.edu.tr, Afyon Kocatepe Üniversitesi

Prof. Dr. Nahide Konak, nahide.konak@ibu.edu.tr, Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Prof. Dr. Nesrin Kalyoncu, kalyoncu_n@ibu.edu.tr, Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Prof. Dr. Nezhin Orhon, enorhon@anadolu.edu.tr, Anadolu Üniversitesi

Prof. Dr. Sema Yıldırım Becerikli, becerikli@ankara.edu.tr, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Serdar Sağlam, serdar.saglam@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Tamilla Abbashanlı-Aliyeva, t.aliyeva@alparslan.edu.tr, Muş Alparslan Üniversitesi

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER, banu.alansumer@idu.edu.tr, İzmir Demokrasi Üniversitesi

Doç. Dr. Cem Koray Olgun, colgun@adiyaman.edu.tr, Adıyaman Üniversitesi

Doç. Dr. Çağrı Eryılmaz, cagri.eryilmaz@bakircay.edu.tr, İzmir Bakırçay Üniversitesi

Doç. Dr. Gürcan Şevket Avcıoğlu, gsavcioglu@selcuk.edu.tr, Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Kemal Avcı, kavci@kastamonu.edu.tr, Kastamonu Üniversitesi

Doç. Dr. Kerem Özbey, ozbey-kerem@artvin.edu.tr, Artvin Çoruh Üniversitesi

Doç. Dr. Morano Fuduric, mfuduric@efzg.hr, Zagreb Üniversitesi

Doç. Dr. Natalija Konovalova, natalija.konovalova@riseba.lv, Riga Uluslararası Ekonomi ve İşletme Yönetimi Okulu

Doç. Dr. Yener Lütfi Mert, ylmert@hotmail.com, Üsküdar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Anzavur Demirpolat, ademirpolat@gmail.com, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Elif P. Devrani, posos@tau.edu.tr, Türk-Alman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeki Aktaş, zaktas@beu.edu.tr, Bitlis Eren Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zuhale Güler, zuhaleguler69@hotmail.com, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Dr. Fritz Kohle, fritz@fritzkohle.com, University of Edinburgh

Yayıncı (Publisher): Prof. Dr. Himmet Hülür

İçindekiler / Contents

Editörden / From the editor

i-ii

Araştırma makaleleri / Research articles

- Kriz iletişiminde güven inşa etmenin rolü: COVID-19 pandemi sürecinde Sağlık Bakanlığı'nın açıklamaları üzerine bir araştırma
The role of building trust in crisis communication: A research on the statements of the Ministry of Health during the COVID-19 pandemic process
Nuran Irmak & Özlem Duğan 1-10
- Gerçekliğin içinde sanalın gölgesinde: Öznenin gayri-maddi ve dijital emeği
Inside the reality through shadow of the virtual: Implementary and digital labor of the subject
Ferhat Göçer 11-23
- Doğal afetlerde siyasi liderlerin kriz iletişimi ve sosyal medya söylemi: Recep Tayyip Erdoğan ve Kemal Kılıçdaroğlu'nun Twitter paylaşımları
Crisis communication and social media discourse of political leaders in natural disasters: Twitter posts of Recep Tayyip Erdoğan and Kemal Kılıçdaroğlu
Canay Umunç 24-51
- Bireysel bir isyanın trajedisi: 'Three Billboards Outside Ebbing, Missouri' filminde kadının temsili
The tragedy of an individual revolt: The representation of a woman in 'Three Billboards Outside Ebbing Missouri'
Ece Erol 52-68
- Varlığın açılması olarak ayna-göz imgesi: Marina Abramovic "the artist is present" ve Rasin Arsebük portreleri
Mirror-eye image as an exploration of existence: Marina Abramovic "the artist is present" and Rasin Arsebuk Portraits
Melis Boyacı 69-80
- Yeni toplumsal hareketler ve dijital medya
New social movements and digital media
Adeviye Uzunoğlu 81-95
- COVID-19 salgını özelinde aşı kararsızlığı: Bitlis örneği
Vaccine hesitancy on the axis of COVID-19 pandemic: The case of Bitlis
Başak Düzel & Meryem Memiş Doğan 96-114
- Durkheim'in bilgi ve toplum anlayışı üzerine bir değerlendirme
An evaluation on Durkheim's understanding of knowledge and society
Bahadır Çoban 115-130
- Toplumun "at sineği" olarak entelektüeller
Intellectuals as the "gadflies" of society
Zöhre Yücekaya 131-141

Kitap incelemeleri / Book reviews

Gaetano Mosca. *Mafya nedir? 19. yüzyıl sonu İtalya'sından sosyolojik bir analiz.*
(İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2021)

142-153

Hamit Ölçer

Editörden

Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi olarak her sayıda içimizde taşıdığımız yayın heyecanımızı 9. sayımızla birlikte daha da arttırıyoruz. Nosyon dergisi her yeni sayı ile akademik yayın yolculuğuna tecrübelenerek devam etmektedir. Nosyon dergisi olarak toplum ve kültür alanında farklı alanlardan çalışmaları okuyucularımızla buluşturmak için her zaman daha iyiyi hedeflemekteyiz. Bu sayımızda on farklı bilimsel çalışma ile siz değerli okuyucularımızın karşına çıkmış bulunuyoruz. Nosyon dergisine kabul edilen bütün çalışmalar kör hakem uygulamasına tabi tutularak ve en az iki hakemden olumlu değerlendirme raporu alınarak yayına hazır hale getirilmiştir.

Genel olarak bu sayımızda yer alan çalışmalarda sosyoloji, iletişim, sinema ve felsefe alanlarında güncel çalışma konularını yakalayan yazarlarımıza bir kere daha teşekkür ederiz. Bu sayımızda aynı zamanda kitap incelemesi de yayınlayarak farklı çalışmalar ile daha fazla okuyucuya ulaşmayı hedefliyoruz.

Nosyon dergisi olarak 2018 yılında başladığımız akademik yayın yolculuğumuzda sosyal bilimler alanında özgün çalışmaları okuyucularımızla buluşturmayı temel amaç edindik. Bu sayımızda öncelikle çalışmalarını değerlendirmek üzere dergimize gönderen yazarlarımıza, kıymetli zamanlarını ayırarak dergimizde hakemlik yaparak katkı sunan hocalarımıza ve büyük bir özveri ile çalışmaları inceleyen ve diğer bütün yayın süreçlerini yöneten hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ederiz. Belirtmek isteriz ki Nosyon Dergisi Haziran 2021 7. Sayısı ile birlikte kör hakemlik uygulamasına zarar vereceği nedeniyle hakem listesi yayınlamamaktadır. İlgili sayının hakemleri diledikleri taktide hakemlik belgelerini editörler aracılığı ile temin edebilirler. Son olarak, her sayımızda olduğu gibi gelecek sayılarımızda da bilim hayatına katkı sağlayacak özgün çalışmaları Nosyon dergisine beklemekteyiz. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Barış Çağırkan – Baş Editör

From the editor

As Nosyon: The International Journal of Social and Cultural Studies, we are increasing the excitement of publication that we carry in every issue with our 9th issue. Nosyon journal continues its academic publication journey with each new issue. As Nosyon journal, we always aim for the better in order to bring together studies from different fields in the field of society and culture with our readers. In this issue, we have appeared before you, our esteemed readers, with ten different scientific studies. We have presented you, our esteemed readers, with ten different scientific studies in this issue. All studies have been subjected to blind review, and positive evaluation reports have been obtained from at least two referees.

In general, we would like to thank our authors once again for capturing current study topics, mainly in sociology, communication studies, cinema, and philosophy in this issue. We have also come a little closer to our goal of reaching more readers for studies written in a foreign language by publishing an article in English in this issue.

In our academic publication journey, which we started in 2018 as the Journal of Nosyon, we aimed to bring together original studies in the field of social sciences with our readers. In this issue, we would like to thank our authors who submitted their work to our journal for evaluation, our professors who contributed by being a referee in our journal, and our editors who examined the studies with great devotion and managed all other publication processes. We would like to point out that, with the 7th issue of June 2021, the Journal of Nosyon does not publish a list of referees as it will harm the blind review procedure. The referees in this issue can have the referee documents through the editors whenever they wish. Finally, as in every issue, we expect original studies that will contribute to the scientific life in our future issues of the Journal of Nosyon. Hope to meet you all in our next issue...

Baris Cagirkan – Editor-in-Chief

Kriz iletişimde güven inşa etmenin rolü: COVID-19 pandemi sürecinde Sağlık Bakanlığı'nın açıklamaları üzerine bir araştırma¹

Nuran Irmak* & Özlem Duğan**

Öz

İletişim süreçlerinin var oluşu insanın sosyalleşmesiyle yakından alakalıdır. Toplum ve coğrafyaya bağlı olarak iletişim süreçleri farklılaşmaktadır. Dönemin getirdiği etkiler de iletişim süreçlerini etkiler niteliktedir. Sağlık krizlerinin iletişim yönetimini gerçekleştirirken toplumu doğru yönlendirecek, onların alınan önlemlere uymalarını sağlarken diğer taraftan panik oluşmasını engelleyecek veya oluşan paniğin getirdiği olumsuz etkileri azaltacak bir iletişim stratejisinin takip edilmesi çok önemlidir ve bu da ancak güveni inşa etmekle mümkün olmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada COVID-19 pandemisi sürecinde Sağlık Bakanı ve Bakanlığın iletişim stratejisinin güven unsuru bağlamında incelenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda farklı demografik özelliklere sahip kişilerle, nitel araştırma yöntemlerinden olan yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden mülakat tekniği kullanılarak görüşülmüş, görüşmelerden elde edilen veriler yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda Sağlık Bakanlığı'nın internet sitesinin pandemi sürecinde verdiği bilgilerin katılımcılar tarafından yeterli, ikna edici ve açıklayıcı bulunmadığı tespit edilmiştir. Sağlık Bakanı'nın açıklamalarını yaparken şahsi Twitter hesabını kullanması iletişim etkinliği açısından faydalı gibi gözükmeyle beraber katılımcılar bu durumun Sağlık Bakanlığı'nın kurumsal kimliğini zayıflattığını belirtmişlerdir. Kriz iletişimi stratejisi açısından değerlendirildiğinde yapılan açıklamaların toplum nezdinde yeteri derecede ikna edici, açıklayıcı ve bütünlüklü bir şekilde topluma ulaştırılmadığı görülmüştür. Bu noktada farklı iletişim kanalları kullanılmasına rağmen daha başarılı, eşgüdümlü bir stratejinin uygulanması ve bu süreçte daha etkin ve ikna edici iletişim mesajlarının tercih edilmesi gerektiği değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kriz iletişimi, sağlık bakanlığı, pandemi, güven, açıklama

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 19/01/2022

Kabul - Accepted: 27/04/2022

Atıf – Reference: Irmak, N. & Duğan, Ö. (2022). Kriz iletişimde güven inşa etmenin rolü: COVID-19 pandemi sürecinde Sağlık Bakanlığı'nın açıklamaları üzerine bir araştırma. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 1-10.

The role of building trust in crisis communication: A research on the statements of the Ministry of Health during the COVID-19 pandemic process

Abstract

The existence of communication processes are closely related to human socialization. Communication processes differ according to societies and geographies. Time also affects the communication processes. It is very important to follow a communication strategy that will guide the society in the right way, and ensure that they comply with the measures taken. Building trust is crucial for preventing panic or reducing the negative effects of the panic that occur while performing the communication management of health crises. From this point of view, in this study, it is aimed to examine the communication strategy of the Minister of Health and the Ministry in the context of the element of

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,

E-posta: irmaknuran@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4009-6783

**Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Ana Bilim Dalı,

E-posta: ozlem.dugan@usak.edu.tr, ORCID ID:0000-0001-9028-7989

¹Bu çalışma "Kriz İletişiminde Güven İnşa Etmenin Rolü: Sağlık Bakanlığı COVID-19 Pandemi Açıklamaları Üzerine Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

trust in the COVID-19 pandemic process. In this context, people with different demographic characteristics have been interviewed using the semi-structured interview form, which is one of the qualitative research methods, and the data obtained from the interviews have been interpreted. As a result of the research, it has been determined that the information provided by the Ministry of Health's website during the pandemic process was not sufficient, convincing and explanatory enough for the participants. Although the use of his personal Twitter account by the Minister of Health while making his statements seemed to be beneficial in terms of communication efficiency, the participants has stated that this situation weakened the institutional identity of the Ministry of Health. When evaluated in terms of crisis communication strategy, it has been seen that the explanations made could not be conveyed to the society in a sufficiently convincing, explanatory and integrated manner. At this point, although different communication channels were used, it has been evaluated that a more successful and coordinated strategy should have been implemented and more effective and persuasive communication messages should have been preferred in this process.

Keywords: Crisis communication, Ministry of Health, pandemic, trust, statement

Giriş

Günümüzde kriz kavramı eski zamanlarda kullanılan şekliyle hastalıklarla ilgili anlamının ötesinde kurum ve kuruluşların karşılaşılabilecekleri, farklı sebeplerle aniden ortaya çıkan ve olumsuz etkileri olan fakat iyi yönetildiğinde fırsata da dönüşebilen olguları anlatmak için de kullanılmaktadır.

Tüz (2001) kriz kavramını psikolojik, sosyo-politik ve teknolojik-yapısal olmak üzere üç farklı açıdan bakarak açıklamaya çalışmıştır. Psikolojik açıdan bakıldığında krizlerin belirsiz, karmaşık ve duygu-yoğun olması çalışanların, paydaşların, ortakların ve hedef kitlenin bu durumdan olumsuz etkilenmesine ve zarara uğramasına sebep olmaktadır (Pira & Sohodol, 2015). Herhangi bir olayın kriz hali olarak değerlendirilebilmesi için çok kritik sonuçlara sebebiyet vermesi, kurumun ana değerleri açısından risk teşkil etmesi, cevap verme süresinin kısıtlı olması ve beklenmedik bir anda meydana gelmesi gerekmektedir (Xu & Li, 2013). Kriz durumlarının en karakteristik özelliği aniden gerçekleşmesi ve çoğu kez bu duruma hazırlıksız yakalanılmasıdır.

Black (1993) doğasında var olan beklenilmeyen anlarda ve durumlarda ortaya çıkmasından hareketle krizi 'bilinmeyenlerin bilinmesi' ve 'bilinmeyenlerin bilinmemesi' olarak iki kategoriye ayırmıştır. Nükleer santral, havayolu, kömür madenleri, boru hatları, inşaat çalışmaları ve kimya gibi alanlarda tehlike bilinen bir durumdur fakat tehlikenin ne zaman yaşanacağı bilinmemektedir. Sel, deprem, pandemi gibi doğal felaketlerin ne zaman yaşanacağı öngörülemediği için bu tip olaylar bilinmeyenlerin bilinmemesi olarak değerlendirilmektedir.

Kriz iletişimi kavramı, 1986 yılında Çernobil nükleer santralının patlamasından sonra Avrupa'da gündeme gelmiş, yeni sayılabilecek bir çalışma alanıdır. Kazayla ilgili hükümetin önce herhangi bir bilgi vermemesi, daha sonra ise verdiği eksik ve yanlış bilgilerle dünya çapında daha da kötü sonuçların ortaya çıkması kriz iletişiminin ne kadar önemli olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır (König, 1991). İletişimin önemi kriz dönemlerinde daha da artmış ve iletişim üst düzey yöneticilerin en zor işlerinden birisi haline gelmiştir. Doğru iletişimle, krizin etkisi bütünüyle yok etmemekte ancak krizin daha da büyümesine engel olmakta, yönetim fonksiyonlarının bu olumsuz durumdan etkilenmesini azaltabilmektedir (Haşit vd., 2013). Bu noktada iyi planlanmış bir kriz iletişimi stratejisinden yararlanarak doğru adımlar atılması gerekmektedir.

Krizin tüm aşamalarında, hedef kitlelerle olan iletişim ilişkilerinin yönetilmesi, hedef kitlelere göre iletilerin oluşturulması ve bu mesajların iletilmesinde en etkili iletişim kanallarının seçilmesi yani kime, neyin ve nasıl söyleneceği kriz iletişiminin konularını teşkil etmektedir (Luecke, 2015). Kriz iletişiminin; sistematik bazı bilgilerin yol gösterdiği söz ve eylemlerin oluşturduğu kriz iletişim uygulamalarına dayanması gerekmektedir (Sezer & Çelebi, 2017). Kriz zamanlarında güç merkezde toplandıkça bireyler bu gücün yani örgütün tepe yöneticilerinin kişisel olarak gösterdiği çabaların örgütün gösterdiği gayrete olan katkılarını da sorgulamaktadır. Özellikle büyük örgütlerdeki lider kişiler ile takipçileri arasındaki güven

ilişkisi kritik önemi haizdir. Güven kavramının üzerinde durulmasının en önemli sebebi, birey ve toplumların kararlarını alırken göz önünde bulundukları en önemli unsurlardan biri olması ve karşılıklı güvene dayalı bir ilişkinin amaca istenen şekilde ulaşılmasını sağlamasıdır (Kara vd., 2009).

Secor ve O'Loughlin (2005), güven ile risk arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Risk taşıyan durumlarda yani kriz durumlarında kurum ve kuruluşlara ya da bireylere inanmak, itimat etmek güven duyulması ile ilişkilendirilmektedir. Güven olgusu iletişim yönetimindeki riski azaltmaktadır. Kurum ve kuruluşların veya kişilerin hedef kitlelerle olan ilişkilerinin ve iletişiminin stratejilere dayanarak yönetilmesi süreci olarak tanımlanabilecek halkla ilişkilerin amaçlarından biri de güven oluşturmaktır. Başarılı ilişkiler kurmanın ve bunu sürdürmenin odağında inanma, itimat, doğruluk gibi kavramları kapsayan güven vardır ve bu güven bir kez sarsıldığında bütünüyle onarılması çok zordur (Tench & Yeomans, 2006). Kriz iletişimde kamu kurumlarının özgün bir yeri vardır. Kamu kurumları yönetsel yetkileri sebebiyle genel olarak toplumu etkileyen krizlerde topluma güven vermek ve iletişim stratejileri oluşturarak süreci doğru yönlendirmekle yükümlü kurumlardır.

COVID-19 pandemisi Çin'de ortaya çıkmasını takiben çok hızlı bir bulaş seyri göstermiş ve dünya çapında birçok ülkenin sağlık sistemini zora sokmuştur. Bu tür bir hızlı bulaş karşısında sadece sağlık sistemleri değil ekonomik, sosyo-kültürel yapılar da olumsuz yönde etkilenmiştir. Gelişmiş ülkelerde kendi sistemlerinin en iyisi olduğuna dair bir inanç besleyen vatandaşlar COVID-19 sürecinde yönetimlerinin sergilediği tavır karşısında panik ve endişeye kapılmışlardır. Kriz yönetiminde geç ve etkisiz davranan devletler tepkiler almaya başlamış, sağlık sistemi dışında birçok alanda ardışık sorunlar yaşanmıştır. Toplumda bulaş hızını düşürmek ve bu sayede sağlık sisteminin üzerindeki yükü azaltmak isteyen yönetimler bazı önlemleri devreye almak durumunda kalmışlardır. Bu önlemlere uyma konusunda zorlayıcı tedbirlerden önce toplumun ikna olması gerekmektedir. Katılımın ve ortak çabının artırılması ancak bu şekilde mümkün olur. Ülkemiz de diğer pek çok ülke gibi COVID-19 krizinden olumsuz biçimde etkilenmiştir.

Pandemi krizinin ülkemizde de yaşanmasıyla birlikte Sağlık Bakanlığı pandemiyle ilgili proaktif nitelikteki çalışmalarına başlamıştır. Sağlık Bakanlığı salgın riskine karşı 10 Ocak 2020 tarihinde Operasyon Merkezini kurmuş ve kriz ekibi niteliğindeki Bilim Kurulu'nu oluşturmuştur. Bilim Kurulu süreçte yol gösterici bir rol üstlenmiş, kararları ülke çapında uygulanmıştır. Tüm medya organlarında COVID-19 bilgilendirmeleri yapılmış, kamu spotları ile desteklenmiştir. Aynı zamanda kriz sözcüsü de olan Sağlık Bakanı Dr. Fahrettin Koca basın toplantıları düzenlemiş, sosyal medyada sorulara yanıt veren içerikler paylaşmıştır. Hastalığa neden olan virüsten nasıl korunacağı ile ilgili 14 temel kural vurgusu yapılmış, vatandaşların virüsü tanıması için hastalığın belirtileriyle ilgili yayınlar gerçekleştirilmiştir. Sürekli ve düzenli bir biçimde yapılan bu paylaşımlar hem halkı salgına hazırlamış hem de halkın paniğe kapılmasına engel olmuştur. 11 Mart 2020'de Türkiye'de ilk COVID-19 vakasının tespiti üzerine Sağlık Bakanı Dr. Fahrettin Koca bunu bir basın toplantısı ile duyurmuştur. Bu tarihten sonra vaka sayılarına ilişkin bilgiler, yapılan iş ve işlemlerle ilgili açıklamalar, sloganlar eşliğinde çeşitli kampanyalarla gerek Sağlık Bakanlığı'nın resmi web sitesinden gerekse kriz sözcüsü olarak Bakan Dr. Fahrettin Koca'nın Twitter hesabından eş zamanlı olarak kamuoyuna sürekli olarak duyurulmuştur.

Bu süreçte Bakan Koca'nın basın toplantıları, virüsten korunmak için 14 kural, Bilim Kurulu üyelerinin çeşitli mecralardaki bilgilendirme faaliyetleri ile toplumun mücadeleye etkin katılımı arttırılmıştır. Sağlık çalışanlarının moralini yükseltmek, onlara destek olmak için saat 21.00'de üç gün süren alkış kampanyası başlatılmış, halk da bu kampanyaya coşkuyla katılmıştır. Sağlık Bakanlığı sosyal medya hesapları üzerinden yanlış bilgilerin düzeltilmesi için çeşitli içerik paylaşımları yaparken yüksek risk altındaki yaş gruplarına da uyarı niteliği taşıyan mesajlar göndermeye devam etmiştir. Bulaş riskini en aza indirmek amacıyla getirilen

karantinalar için Sağlık Bakanlığı, 22 Mart 2020’de “*Hayat Eve Sığar*” sloganını kullanarak insanları evlerinde kalmalarına teşvik eden bir kampanya başlatmıştır. 27 Mart 2020’de Sağlık Bakanlığı her gün kamuoyu ile paylaşmış olduğu güncel bilgilerin sunumunda değişiklik yapmıştır. Bu yeni veri sunum politikasında toplam yapılan test sayısı, vaka sayıları, vefat sayıları verildiği gibi tedavide başarıyı ve umutlu bir bakış açısını vurgulamaya yönelik iyileşen hasta sayılarına da yer verilmeye başlanmıştır. Bu verilere 1 Nisan tarihinden itibaren yoğun bakım ve entübe sayıları da eklenerek daha şeffaf bir özellik kazandırılmıştır. 30 Mart 2020’den sonraki süreçte Sağlık Bakanı Koca sosyal medya üzerinden çeşitli sloganlar kullanarak toplumsal inancı ve mücadeleyi canlı tutmaya çalışmış, başlatılan kampanyalara destek vermiştir. Nisan ayının ortalarından itibaren alınan önlemlerin, yapılan bilimsel çalışmaların olumlu sonuçları alınmaya başlanmış, bunun duyuruları da istatistiki verilerle donatılarak güncel bir şekilde basın toplantıları ile Bakanlığın resmi internet sitesinden ve sosyal medya hesaplarından yapılmıştır. 11 Mayıs’ta “*Kontrollü Sosyal Hayat*” sloganı ile yeni bir normalleşme sürecine girildiği, tedbirin elden bırakılmaması gerektiğine vurgu yapan paylaşımlar yapılmıştır. COVID-19 Bilgilendirme Platformu kurularak her türlü güncel bilgi ve veri paylaşılmaya devam etmektedir. Burada halka yönelik, sağlık personeline, iş sektörlerine yönelik olarak hazırlanmış basılı, görsel, dijital yayınların hepsine ulaşılabilmektedir. Bu şekilde Sağlık Bakanlığı bir halk sağlığı krizi olan bu sürecin kriz iletişimini de yürütmeye devam etmektedir.

Akar (2021) çalışmasında Sağlık Bakanlığı’nın krizin ilk zamanlarında gösterdiği başarının anahtarının krizin Sağlık Bakanı’nın kendisi tarafından sahiplenilmesi ve idare edilmesi, kriz sözcülüğünü yine Bakan’ın yapması olduğunu ifade etmektedir. Güreşçi (2020) Sağlık Bakanlığı’nın yaptığı çalışmaları değerlendirmiş, kriz öncesi ve sonrasında hem reaktif hem de proaktif yaklaşımlarla kriz yönetimi ve iletişiminde gösterilen çabanın ve yapısal çalışmalarla Sağlık Bakanlığı’nın oldukça iyi performans gösterdiğini belirtmiştir. Yağmurlu (2020), korona virüsün ilk dört ayını değerlendirdiği çalışmasında COVID-19 pandemisinin bir sağlık krizi olmasından dolayı Sağlık Bakanlığı’nın en temel bilgi kaynağı olduğunu, bu işlevi yerine getirmek için de tüm iletişim kanallarını kullandığını belirtmiştir.

Çağlayan (2021) pandemi sürecinin en önemli aktörü ve kriz sözcüsü olan Sağlık Bakanı Dr. Fahrettin Koca’nın konuşmalarının söylem özelliklerini ortaya çıkarmak için 11 Mart 2020-11 Mayıs 2020 tarihleri arasındaki 15 adet basın açıklamasını “Retoriğin Beş Kanunu” ve “Aristoteles’in Üç İkna Kanıtı” bağlamında analiz etmiştir. Aristoteles’in üç ikna kanıtına yönelik yapılan analizde en dikkat çekici ikna bileşeninin logos (mantıksal akıl yürütme ve kanıtlara dayalı) olduğu tespit edilmiştir. Kamuoyunun ihtiyacı olan güven duygusunu oluşturmak için mantıksal gerekçeler ve kanıtlarla toplumun ikna edilmeye çalışıldığı sonucuna varılmıştır. Retoriğin beş kanununa (keşif, düzenleme, stil, sunuş ve bellek) dayanılarak yapılan analizde ise konuşmalarda öyküleme ve açıklamalara geniş yer verildiği; iknanın alt bileşenlerinin (ödül/korku/istek ve değerlerin çekiciliği; istatistiki veriler sunma, kıyaslama, kanıt gösterme, örnek sunma, açıklama, neden gösterme, netlik) her konunun bağlamına göre düzenlendiği tespit edilmiştir. Açıklamalarda sade ve kısa cümlelerin doğru bir şekilde yapılandırıldığı, beden dilinin etkin bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Kullanılan sade dil ile anlamsal kazaların en aza indirilmesi, süslülük unsurları ile kamuoyunun ilgisinin ve söylemin canlı tutulmasının amaçlanmıştır. Çalışma, basın açıklamalarındaki bu retoriksel unsurların toplumda güven inşa etmeyi, cesaret ve motivasyonu arttırmayı amaçladığını ortaya çıkarmıştır.

Yeniçifti (2020) Sağlık Bakanlığı’nın “Hayat Eve Sığar” hashtagi ile paylaşmış olduğu gönderileri gösterge bilimsel açıdan incelemiş, pandemi döneminde halkın birincil haber kaynağının sosyal medya olduğunu, Sağlık Bakanlığı’nın yaptığı tüm paylaşımlara kendi sosyal medya araçlarının ikonlarını yerleştirerek doğru, güvenilir, tutarlı bilgi ve haberlerin bu ikonlarla ilişkilendirilmesini sağladığını ileri sürmüştür.

Bu çalışmanın amacı COVID-19 pandemisinde Sağlık Bakanı ve Bakanlığın iletişim stratejisinin güven unsuru bağlamında incelenmesidir.

1. Yöntem

Araştırma nitel çalışma yöntemi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma mülakat, gözlem ve belge analizi teknikleri kullanılarak kavramların doğal süreci içinde bütünlüklü ve gerçekçi bir biçimde ortaya konulmasını sağlayan araştırma yöntemlerini ifade etmektedir (Karataş, 2015). Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden mülakat tekniği kullanılarak veriler elde edilmiş ve bu veriler yorumlanmıştır.

Sağlık Bakanlığı'nın COVID-19 pandemisi sürecindeki açıklamalarının güven oluşturmadaki rolünü analiz edebilmek için sağlık sektörü ağırlıklı olmak üzere farklı demografik özelliklere sahip kişilerle görüşülerek konunun olabildiğince çok yönlü ve bütüncül bir şekilde incelenmesine dair nitel durum çalışmasına gidilmiştir.

Bu araştırmanın örnekleme demografik olarak rastgele belirlenmiş yetişkinlerden oluşmaktadır. Bir kısmı sağlık sektörü çalışanları olan örneklem grubu farklı meslek ve demografik niteliklere sahiptir. Görüşmelerde yüz yüze veya elektronik araçlar kullanılmış, katılımcılara anket formunda belirlenen 7 soru yöneltilmiş ve cevapların kaydedilmesi ile araştırma neticelendirilmiştir. Bu makalede görüşme sorularından 3 tanesine yer verilmiş ve bunlara verilen yanıtlardan hareketle elde edilen veriler analiz edilmiştir.

1. COVID-19 pandemi sürecinde bilgi ve haber almak için takip ettiğiniz medya ve sosyal medya araçları hangileridir?

2. COVID-19 pandemisi ile ilgili Sağlık Bakanlığı'nın resmi internet sayfasını takip ediyorsanız içeriklerin niteliği hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?

3. Sağlık Bakanı'nın açıklamalarını hedef kitleleri ve güvenilirliği bakımından; liderlik özelliği bağlamında ise Bakan'ın kriz iletişim başarısını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Yapılan mülakatlarda ilgili alan yazında geçen yapılandırılmış görüşme formları kullanılmıştır. Vatandaşların COVID-19 pandemisi süresince Sağlık Bakanlığı tarafından uygulanan iletişim stratejisini değerlendirmelerini amaçlayan görüşme formları açık uçlu sorular da içermekle birlikte cevaplayanların yorum yapabilecekleri biçimde şekillendirilmiştir.

Mülakat tekniği uygulamasının aracı olan formlarda farklı demografik niteliklere sahip vatandaşların konuyla alakalı görüşlerini ve algılarını net biçimde tanımlamalarını da sağlayan sorularla konuya yaklaşılmaya gayret edilmiştir. Öncelikle örneklem grubu ile telefon ve elektronik ileti yolu ile irtibat kurulmuş olup onayları alındıktan sonra ilgili mülakat formları ile yüz yüze, elektronik ortamdan ve telefon ile görüşmeler sağlanmıştır. Görüşmeler esnasında formlar doldurulup konu hakkında yeterli veri toplanmıştır. Yazılı notlar alınırken katılımcıların cevaplarına bağlı kalınmış, analiz yapılırken yaşanabilecek veri kayıplarının en aza indirilmesi amaçlanmıştır.

Araştırma süresince görüşme sorularından sağlanan veriler çözümlenirken nitel veri analiz modeli ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçeriğin analiziyle sağlanan veriler derinlemesine analiz edilmiş, ilk safhada belirgin olmayan içerik böylece ortaya çıkarılmıştır. Böyle bir analizle, verilerin bulguya çevrilirken düzenlenmesi ve yorumlanarak okuyucuya sunulması amaçlanmıştır. İçerik analizi yapılırken araştırmacının görüşme uygulanırken aldığı not ve yorumlar elektronik ortama aktarılmıştır. Analize uygun veri setine dönüştürülen içeriğin böylelikle yorumlanıp son haline getirilmesi sağlanmıştır.

2. Bulgular

2.1. Demografik bulgular

Çalışma kapsamında 20 katılımcı ile görüşülmüştür. 13'ü kadın, 7'si erkek olan katılımcıların yaşları 20-56 arasında değişkenlik göstermektedir. Katılımcıların 2'si ilkokul, 3'ü lise, 1'i ön

lisans ve 14'ü lisans mezunudur. Çalışmada kamuda ve özel işletmelerde çalışan sağlık personeli ve öğrenciler ile görüşme yapılmıştır. Katılımcıların mesleki tecrübe 2 yıl ile 22 yıl arasında değişkenlik göstermektedir. Yaş ortalaması ise 33'tür.

Tablo 1.
Katılımcıların Dağılımı

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Eğitim	Meslek
K1	45	Erkek	Lisans	Doktor
K2	44	Kadın	Lisans	Hemşire
K3	32	Kadın	Lise	Sağlık Memuru
K4	42	Erkek	Lisans	Radyoloji Teknikeri
K5	44	Erkek	Lisans	Sağlık Personeli
K6	38	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K7	46	Erkek	Lisans	Tekniker
K8	53	Kadın	İlkokul	İşçi
K9	20	Kadın	Lise	Hasta Bakımı
K10	32	Kadın	Ön lisans	Tekniker
K11	56	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K12	35	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K13	40	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K14	38	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K15	54	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K16	40	Kadın	Lisans	Kamu Personeli
K17	21	Kadın	Lisans	Öğrenci
K18	39	Erkek	Lise	Kuaför
K19	22	Erkek	Ortaokul	İşçi
K20	40	Erkek	Lisans	Kamu Personeli

2.2. Pandemide takip edilen medya araçlarına yönelik bulgular

Bu başlıkta araştırmaya katılanların COVID-19 pandemisinde bilgi edinmek ve haber almak amacıyla hangi medya araçlarını takip ettiği incelenmiştir. Medya araçları, sadece geleneksel kitle iletişim araçlarından gazete, radyo ve televizyonu değil, gündelik hayatın bir parçası haline gelen internet ve sosyal medya gibi yeni medyayı da kapsamaktadır.

Katılımcıların 18'i (%90) pandemi sürecinde bilgileri ve haberleri internet ve çeşitli sosyal medya (Twitter, Instagram, Ekşisözlük, Youtube) araçları üzerinden takip ettiklerini beyan etmişlerdir. İnternet ve sosyal medya araçlarını hiç kullanmayan 2 katılımcı (%10) bulunmaktadır.

Covid 19 iletişim sürecini sosyal medya hesaplarından takip eden katılımcılardan bazıları konu hakkında şu cevapları vermişlerdir:

“Instagramı hep kullanıyorum. Sıkıcı gelmiyor. Pandemiyle ilgili fotoğraflar da oluyor ama daha çok televizyondan takip ediyorum. Telefonda yüklü bir uygulama olduğu için hemen açıp bakabiliyorum.” (K14)

“Ekşi Sözlük’te genelde çok ilginç haberler ve bir tartışma platformu var. Hem haber okuyorum hem de bu haberlerle ilgili farklı görüşleri okuyorum. ‘Eksicilerin’ pandemiyle ilgili bazı konu ve haberlere yazdıkları yorumlar ve cevaplar hoşuma gidiyor. Haberi daha objektif yansıttığını düşünüyorum.” (K20)

“Twitter’da habere en gerçek haliyle ulaşıyorum. Özellikle pandeminin ilk zamanlarındaki haberleri en hızlı ve pratik olarak buradan takip ettim. Kimsenin bilmediği pandemiyle ilgili kulis haberlerini buradan alabiliyorum. Yorumlar var, parodi hesaplar var.” (K2)

2.3. Sağlık Bakanlığı’nın resmi web sayfasının içeriklerinin nasıl değerlendirildiğine dair bulgular

Katılımcılara görüşmeler sırasında pandemi sürecini T.C. Sağlık Bakanlığı’nın kurumsal web sayfasından takip dip etmedikleri sorulmuş, paylaşılan içeriklerin açıklayıcı, ikna edici, şeffaf ve yeteri kadar bilgilendirici olup olmadığına dair algılarının nasıl olduğu hakkında veriler elde edilmiştir. Buna göre sayfayı takip eden kişilerin (sadece %40’a tekabül eden 8 katılımcı sayfayı takip etmektedir) 3 kişi (%15) sitedeki içeriklerin yeterince bilgilendirici, açıklayıcı, ikna edici ve şeffaf olduğunu düşünmektedir. Sağlık Bakanlığı’nın resmi internet sayfasını takip eden katılımcıların 5’i ise (%25) içeriklerinin yeterince bilgilendirici, açıklayıcı, ikna edici ve şeffaflığı konusunda olumsuz düşüncelere sahiptir.

Sağlık Bakanlığı web sitesini takip eden katılımcıların cevaplarından bazıları şu şekildedir:

“Ben Bakanlığın halka yanlış bilgi verdiğini sanmıyorum. Bakanlığa da güvenemeyeceksek nereye güveneceğiz. Zaten Bakan da buna göre paylaşımlar yapıyor. pandemi hakkında onlar da dünyadaki son gelişmelere göre bir de Bilim Kurulu’nun söylediklerine bakarak bilgi veriyorlar, çalışıyorlar. Bazı kişiler kalp ya da kanser hastası oldukları için virüse dayanamayıp vefat ediyorlar yani asıl sebep hastalıkları olduğu için ölüm sayıları yanlış deniyor olabilir.” (K2)

“Bakanlığın şeffaf olduğuna inanmıyorum. Özellikle hasta ve vefat sayılarında. Mesela köyümüzde yaşlı bir akrabamız vefat etti bize kalp yetmezliği dediler ama gömerken filyasyon ekibi gibi giyinmiş kişiler gelip gömdüler. Bizi yaklaştırmadılar. Bu yüzden insan şüpheleniyor.” (K5)

“Aşıların koruyuculuğu hakkındaki açıklamalar ikna edici değil. Benim bildiğim çocukluğumuzda olduğumuz aşılar bizi ömür boyu koruyor. Ama bu coronavirüs aşılarının koruyuculuğu olmadığı için defalarca aşı olmamız gerekiyormuş. Ben bunu hiç ikna edici bulmuyorum.” (K9)

2.4. Sağlık Bakanı’nın açıklamalarının güven inşasına ve liderlik özelliği bağlamında iletişim başarısına dair bulgular

Sağlık Bakanı pandemi süresince vatandaşları bilgilendirmek, uyarmak ve önlemlere katılımı arttırmak gibi amaçlarla çeşitli açıklamalar yapmıştır. Basın ve internet aracılığı ile farklı içeriklerle ve farklı dönemlerde paylaşımlar yapılmıştır. Bu kısımda kurumsal yapıların açıklamalarıyla beraber kişisel olarak öne çıkan bir figür olarak Sağlık Bakanı Fahrettin Koca’nın yaptığı açıklamaların ve paylaşımların güven oluşturmadaki etkisi ve bunu açıklamalarıyla inşa edip edemediği irdelenmiştir. Sağlık Bakanı tarafından sosyal medya hesaplarından yapılan paylaşımların ve açıklamaların güven oluşturma yönündeki etkisi liderlik özelliği bağlamında değerlendirilmiştir. Kriz iletişimi stratejisinde kişisel itibar üzerinden

yakalanan popülerliğin pandemi gibi kriz durumlarını yönetmekteki kullanılabilirliğine dair fikir sahibi olmak mümkündür.

Araştırmadan elde edilen verilere göre katılımcıların 6'sının (%30) Bakan'ın sosyal medya hesabından yapılan paylaşımların güven verici olduğunu düşündükleri, 9'unun (%45) Sağlık Bakanı'nın açıklama ve mesajlarını güven inşa etmediğini düşündükleri tespit edilmiştir. Katılımcılardan 5 kişi (%25) bu soruya net ve tek bir cevaba karşılık gelen fikir beyan etmekten kaçınmıştır.

Sağlık Bakanı'nın kriz yönetebilme becerisiyle lider kişilik özelliklerine sahip olup olmadığına dair verilen cevaplara bakıldığında katılımcılardan 7'si (%35) Bakan'ın lider kişilik özelliklerine sahip olduğunu, 13'ü ise (%65) olmadığını düşündüklerini söylemişlerdir.

Buna ilişkin verilen cevapların bazıları şöyledir:

“Bu konuda bilgisi olmayanlar ilk defa böyle bir salgınla karşılaşan halk yine ilk defa üst düzey açıklamaları duyuyordu. Bakanlığın en üst düzey kişisi olduğu için halk güvendi.” (K4)

“Sadece açıklamaları değil davranışları da güven oluşturmuyor. Bize sosyal mesafe filan derken kendisi cenazelere gitti.” (K1)

“Lider özellikleri var. Mesela sağlık ordusunu dış hekimleri dâhil filyasyon ve hastanelerde görevlendirerek iyi bir koordinasyon sağladı.” (K9)

Sonuç

Sağlık krizlerinin iletişim yönetimini gerçekleştirirken toplumu doğru yönlendirecek, onların alınan önlemlere uymalarını sağlarken diğer taraftan panik oluşmasını engelleyecek veya oluşan paniğin getirdiği olumsuz etkileri azaltacak bir iletişim stratejisinin takip edilmesi çok önemlidir ve bu da ancak güveni inşa etmekle mümkündür. Ülkemizde Sağlık Bakanlığı bünyesinde gerçekleştirilen COVID-19 pandemisi ile mücadele çalışmaları ve kriz iletişimi Sağlık Bakanı Fahrettin Koca'nın bireysel iletişim stratejisi ile birlikte yürütülmüştür.

Çalışmanın uygulama kısmında katılımcılara yöneltilen sorular değerlendirildiğinde COVID-19 pandemisi ile ilgili sürecin genellikle internet ve farklı sosyal medya mecralarından takip edildiği görülmektedir. Sağlık Bakanı kendi kişisel Twitter hesabını iletişim süreçlerini yönetmek ve toplumu bilgilendirmek amacıyla aktif olarak kullanmıştır. Sağlık Bakanlığı'nın internet sitesinin pandemi sürecinde verdiği bilgilerin değerlendirmesi yapıldığında buradan verilen bilgilerin katılımcılar tarafından yeterli, ikna edici ve açıklayıcı bulunmadığı anlaşılmaktadır. İnternetin yaygın bir iletişim ve bilgi kaynağı olarak kullanıldığı dijital çağda bu bilgilerin ikna edici olması alınan önlemlere uyum etkinliğini ve kamuoyunun katılımını sağlayıcı bir rol oynamaktadır.

Sağlık Bakanı'nın sosyal medya hesapları da bu dönemde aktif olarak kullanılmıştır. Sağlık Bakanı çok takipçili Twitter ve Instagram hesabından sürekli olarak açıklamalar yapmıştır. Kullanıcıların Sağlık Bakanı'nın açıklamalarını takip etmelerine rağmen Sağlık Bakanlığı'nın internet sayfasında bulunan bilgileri ikna edici ve açıklayıcı olarak tanımlamaktan kaçındıkları, bu anlamda ikna olanların oransal olarak oldukça düşük olduğu görülmektedir. Kendi kişisel popüler kimliğini kullanarak verilen mesajları etkin biçimde topluma ulaştırmak isteyen Sağlık Bakanı'nın şahsi Twitter hesabını kullanması iletişim etkinliği açısından faydalı gibi gözükmeyle beraber toplum açısından Sağlık Bakanlığı'nın kurumsal kimliğini zayıflattığı şeklinde algılanabilmektedir. Sağlık Bakanı'nın kişisel sosyal medya hesabından yaptığı açıklamaların içeriği değerlendirildiğinde tutarlı ve yeterli bilgi verilmediği kanaatinin hâkim olduğu görülmektedir. Buna göre Sağlık Bakanı'nın yaptığı açıklamaların Bakanlığın kurumsal sosyal medya hesabından topluma iletilmesinin güvenilirliği artırabileceği değerlendirilmektedir.

Kriz iletişimi stratejisi açısından değerlendirildiğinde yapılan açıklamaların toplum nezdinde yeteri derecede ikna edici, açıklayıcı ve bütünlüklü bir şekilde topluma

ulaştırılmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada farklı iletişim kanalları kullanılmasına rağmen daha başarılı, eşgüdümlü bir stratejinin uygulanabileceği ve bu sürecin yönetimi zor olsa da daha etkin ve ikna edici iletişim mesajlarının tercih edilmesi gerektiği değerlendirilmektedir. Katılımcıların önemli bir bölümü Sağlık Bakanlığı'nın yaptığı açıklamaların tutarsız, çelişkili ve geç yapılmış olduğunu düşünmektedir. İletişim stratejisi oluştururken yöntem kadar içeriğe de dikkat edilmesi gerekir. Sağlık krizleri yönetilirken kurumların ve kişilerin yaptıkları açıklamaların temel amacı kamu bilincinin artırılması ve karşılaşılabilecek problemler ile alakalı olarak erken uyarı içeriğinin yansıtılmasıdır. Bu noktada COVID-19 pandemisinde Sağlık Bakanı'nın sosyal medya paylaşımlarının kamu bilincine etkisi olmakla beraber toplumun bir kesiminde böyle bir bilinç artışı algısının oluşmadığı görülmektedir. Dolayısıyla verilen mesajların istenilen biçimde algılanması için daha şeffaf, anlaşılır ve ikna edici bir mesaj stratejisinin kurgulanmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcıların ortak kanısı Sağlık Bakanı tarafından sosyal medya hesabında verilen bilgilerin bilgi sağladığı ve uyarıcı içeriği olduğu yönündedir. Toplumda gönüllülük bilincinin oluşması ve bir seferberlik birlikteliğinin zayıf kaldığı; dolayısıyla iletişim stratejisinin bir kısmının kabul görmesine rağmen tamamının toplum tarafından benimsenmediği görülmektedir. Sağlık Bakanı tarafından kriz yönetim sürecinde yapılan açıklamaların yeterince güven verici olmamasının sebeplerinden biri özellikle sosyal medyada çıkan bazı haberlerin vatandaşların kafalarında soru işaretleri oluşturması ve bu sorulara tatmin edici cevaplar verilmemesi olabilir. Sağlık Bakanı'nın toplumu bilgilendirme, ikna etme ve yönlendirmeye dair çabası yeterince karşılık görmemekle beraber özellikle toplumun farklı kesimlerine verdiği özgün mesajlar alınmış ve bu konuda bir algı oluşmuştur. İnsanlar toplumda bu sağlık krizinden farklı ölçüde etkilenen gruplara özellikle Sağlık Bakanı tarafından ayrıştırılmış ve özgün mesajlar verdiğini düşünmektedir. Bu konu kriz yönetimi ve iletişim sürecinde en başarılı başlıklardan biri olarak değerlendirilebilir.

Sağlık krizinin yönetiminde özellikle işin başında olan Sağlık Bakanı'nın kişisel özelliklerinin yanında böylesine geniş ve kapsamlı bir krizi yönetebilme yetisi bir miktar liderlik özelliklerine bağlı olarak değerlendirilebilir. Liderlik özellikleri ile alakalı yoğun olumlu bir algı oluşmamakla beraber Sağlık Bakanlığı'nın süreçteki katkısı sağlık personelinin fedakârca sürece dâhil olarak bir ekip ruhu yaratılmış olmasından kaynaklanmış olabilir. COVID-19 pandemisi bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de ciddi zorluklar meydana getirmiştir. Bu pandemide kazanılan tecrübenin ileride yaşanabilecek benzer sağlık krizlerinde ve kriz iletişimi de kullanılması faydalı olacaktır. İletişim stratejisi anlamında toplumda güven oluşturulması sürece olumlu katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmanın bulgularının değerlendirilmesi COVID-19 pandemisinin ülkemizde Sağlık Bakanı nezdinde ve Sağlık Bakanlığı'nın kurumsal yapısı kapsamında nasıl yönetildiğini ve bunun yanında nasıl bir iletişim stratejisi uygulandığını anlamak açısından değerli bilgiler sağlamıştır. Böylesine geniş kapsamlı ve olumsuz yaygın etkileri olan bir sağlık krizinin yönetilmesi kolay değildir. Dünyada birçok ülkede yaşanan bu sağlık krizi bir takım ciddi sorunların yaşanmasına ve bunun neticesinde yönetimlere ve yöneticilere karşı güven kaybına neden olmuştur. Ülkemizde kurumsal yapı içerisinde doğru ve güvenilir bilgilerin doğru bir iletişim stratejisiyle paylaşılması kriz yönetiminin bütünü açısından önemlidir. Sosyal medyanın etkin kullanılması kriz iletişimi bakımından önem arz etmektedir. İletişim stratejisi oluşturulurken sadece Sağlık Bakanı üzerinden verilen sosyal medya mesajlarının öne çıkması yerine kurumsal hesaptan yönetilen ana iletişim akışı ile bunu destekleyici uyumlu ve paralel ilerleyen iletişim sürecinin güveni tesis edeceği değerlendirilmektedir. Her ne kadar başarılı bir iletişim stratejisi uygulansa da farklı kaynaklardan birbirini doğrulayan eşgüdümlü bilgilerin gelmemesi toplumda ikna edici bir algının oluşmasını zorlaştırmaktadır. Bu çalışma katılımcı sayısı ve yöneltilen sorular ile sınırlılık oluşturmaktadır. Dolayısıyla bulgular üzerinden bir

genelleme yapmak mümkün değildir. Bundan sonraki çalışmada pandemi ile ilgili yapılan basın açıklamalarının özellikleri içerik analizi tekniği ile incelenerek mesaj stratejileri incelenebilir.

Kaynakça

- Akar, F. (2021). Kriz yönetiminde proaktif ve reaktif yaklaşım: COVID-19 krizi üzerine bir değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 45, 244-259.
- Black, S. (1993). *The essentials of public relations*. London: Kogan Page Limited.
- Çağlayan, S. (2021). COVID-19 pandemi sürecine ilişkin bir retorik analiz: T.C. Sağlık Bakanı Dr. Fahrettin Koca'nın basın açıklamaları. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 60, 27-62.
- Çınarlı, İ. (2016). *Kriz iletişimi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Güreşçi, M. (2020). COVID-19 salgınında Türkiye'de kriz yönetimi iletişimi: T.C. Sağlık Bakanlığı. *ASEAD*, 7(5), 53-65.
- Haşit, G., Tüz, M., İpçioğlu, İ. & K. Süher, İ. (2013). *Kriz iletişimi ve yönetimi* (G. Haşit, Ed.). Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Kara, Z., Sarıkaya, M. & Temizel, F. (2009). Yatırımcı ilişkileri yönetiminde güven ve ekonomiye etkisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, 11(1), 279-307.
- Karataş, Z. (2015). Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 62-80.
- König, K. (1991). Comments on The Chernobyl disaster and nuclear fallout. U. Rosenthal, & B. Pijenburg (Ed.), *Crisis management and decision making* (s. 37-43) içinde. Kluwer Academic Publishers.
- Luecke, R. (2015). *Kriz yönetimi* (Ö. Sarıkaya, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pira, A. & Sohodol, Ç. (2015). *Kriz yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Secor, A. J. & O'Loughlin, J. (2005). Social and political trust in Istanbul and Moscow: A comparative analysis of individual and neighbourhood effects. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(1), 66-82.
- Sezer, N. & Çelebi, E. (2017). Kurumsal itibarın kriz iletişim stratejileri üzerine etkisi. *Akdeniz İletişim Dergisi*, 116-134.
- Tench, R. & Yeomans, L. (2006). *Exploring public relations*. Harlow: Prentice Hall.
- Tüz, M. (2001). *Kriz ve işletme yönetimi*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Xu, K. & Li, W. (2013). An ethical stakeholder approach to crises communication: A case study of Faxconn's 2010 employee suicide crisis. *Journal of Business Ethics*, 117, 371-386.
- Yağmurlu, A. (2020). Koronavirüs ve kamu yönetiminde iletişim. *COVID-19 pandemisinde iletişim* içinde. Ankara: Akademisyen Yayınevi.
- Yeniçikti, T. N. (2020). Sağlık Bakanlığının Instagram paylaşımları üzerinden göstergebilimsel bir inceleme #Hayatevesiğar. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 19(COVID-19 Özel Sayısı), 365-385.

Gerçekliğin içinde sanalın gölgesinde: Öznenin gayri-maddi ve dijital emeği

Ferhat Göçer*

Öz

Tarihsel olarak içinde bulunduğu çeyrek yüzyılı aşkın bir sürede kapitalizmin üretimsel formasyonunda ciddi anlamda bir dizi değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin en okunabilir görüngüsünü emek pratikleri oluşturmaktadır. Emek, geleneksel anlamda fiziksel bir üretim yapısının dışında; enformasyon ve iletişim teknolojileri aracılığıyla, bilişsel ve dijital olarak da “artı değer” yaratabilmektedir. Bu durum; toplumun yeni yönetimsellik paradigmasıyla da yakından ilişkilidir. Yeni yönetimsellik paradigmasını oluşturan teori ve pratikler bütünü, neoliberal ilkeler yoluyla kendisini kurgular. Bu süreç bir başka deyişle; neoliberal yönetimsellik olarak adlandırılır. Neoliberal yönetimsellik anlayışı toplumun ve toplumsal yapıların bir tür şirket gibi; kendini yönetmesi ve kâra endekli bir mantıkla hareket etmesini talep eder. Diğer bir deyişle, topyekûn “toplumun ekonomikleşmesi” beklentisini arzular. Bu arzu, aynı zamanda yeni bir özne tipolojisini de beraberinde getirir. Neoliberal özne olarak betimlenen yeni özne, yaşamını başarı ve performansa dayalı bir şekilde tasarlar. Başarısız bir durumda, suçlu ve sorumluyu dışarıda aramaktansa kendi öznelliğinde/benliğinde arar. Bu da sermayenin kendi ihtiyaçlarını üretmesi/karşılması noktasında sömürüye açık bir öznenin imali demektir. Özellikle bu süreç, emek pratiklerinde kendini serimler. Emeğin geleneksel olarak sınırları önceden belirlenmiş mekânlar içerisinde sermaye tarafından sömürülme pratikleri, bugün kendini dijital ve gayri-maddi olan emek pratikleri içerisinde de göstermektedir. Sermaye, sömürü alanını genişleterek sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Bu sürdürülebilirlik, her şeyden önce kapitalizmde belli bir dizi maddi ve bilişsel değişimler yoluyla gerçekleşmektedir. Bu çalışmada; kapitalizmin maddi ve bilişsel değişim ve dönüşümü sonucu yeni emek biçimleri olarak ortaya çıkan dijital emek ve gayri-maddi emeğe ek olarak bu emek pratikleri içerisinde neoliberal öznenin sömürüye nasıl içkin kılındığı serimlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kapitalizm, neoliberal yönetimsellik, neoliberal özne, dijital emek, gayri-maddi emek

Inside the reality through shadow of the virtual: Implementary and digital labor of the subject

Abstract

A series of serious changes have occurred in the productive formation of capitalism over the last quarter century. The most readable phenomenon of these changes is labor practices. Labor is outside of a physical production structure in the traditional sense; it can also create “plus value” cognitively and digitally through information and communication technologies. This situation is closely related to the new governmentality paradigm of the society. The set of theories and practices that make up the new governmentality paradigm constructs itself through neoliberal principles. This process, in other words, is called neoliberal governmentality. The neoliberal understanding of governmentality demands that society and social structures govern themselves like a company and act with a profit-oriented logic. In other words, it desires the prospect of an overall “economization of society”. This desire also brings along a new subject typology. The new subject, described as a Neoliberal subject, designs his life based on success and performance. In case of a failure, Neoliberal seeks guilt and responsibility within its own subjectivity rather than outside. This means that a subject is open to exploitation at the point where capital meets with its own needs. Especially this process reveals itself in labor practices. The practices of exploitation of labor by capital in traditionally predetermined spaces show itself today in digital and intangible labor practices. Capital provides its sustainability by expanding the area of exploitation. At the outset, this sustainability is realized

*Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basın ve Yayın Anabilim Dalı,
E-posta: ferhatzgoecer@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1150-7643

through a certain series of material and cognitive changes in capitalism. In this study, in addition to digital labor and immaterial labor, which emerged as new forms of labor as a result of the material and cognitive change and transformation of capitalism, it is revealed how the neoliberal subject is immanent to exploitation within these labor practices.

Keywords: Capitalism, neoliberal governmentality, neoliberal subject, dijital labor, immaterial labor

Giriş

Emek, tarihsel olarak toplumların gelişim ve ilerlemesinde gerekli olan maddi ve düşünsel olanın gizil katmanında var olan asıl dinamoyu oluşturur. Bir anlamda yaratma edimi olan emek, insanın tarihinde merkezi bir yere karşılık gelir. Modern dünyanın inşası ile emeğin tarihsel olarak morfolojik yapısı da değişime uğramıştır. Endüstriyel kapitalizmde emek, belli bir ücret karşılığında sınırları önceden belirlenmiş/çizilmiş üretim faaliyetinde bulunan mekânların – fabrika ve atölye vb.- içerisinde günün belli saatlerini üretim etkinliğinde bulunarak yaşamını sürdürmekteydi. Bu süreç aynı zamanda “modern ücretli kölelik” olarak da tanımlanabilecek tarihsel bir zaman diliminin başlangıcını da oluşturmaktadır. Bu tarihsel başlangıcın oluşmasında; teknoloji ve tekniğin gelişiminin yanı sıra, düşünsel, siyasal ve yönetsel parametrelerin gelişimi de önemli bir faktördü. Emek, bu dönemde militarist bir model temelinde gerçekleşen ağır birtakım üretim koşulları içinde sermaye tarafından gözetim ve kontrol altına alınmış olsa da uzun ama; sürdürülebilir -görece güvenli- bir yolla varlığını sürdürebilmekteydi.

Kapitalizmin krize içkin doğası, krizleri aşma noktasında yaratıcı bir yıkımı da beraberinde getirir. Kapitalizmin her krizi aşma çabasının ağır bilançosunu doğrudan yaşayan emek, 1970’li yıllarda hem teorik hem pratik olarak yürürlüğe giren neoliberal politikalar yoluyla; kırılan, belirsiz, savruk, güvencesiz, her an değişebilir bir piyasa mantığına içkin kılınmış, kısa vadeli süreçlere uyarlanmış “prekaryan” olarak tanımlanan bir kimliğe dönüşmüştür (Standing, 2019). Neoliberal yıkımın yarattığı toplumsal tahribat, toplumsal yapıların sinir uçlarına kadar nüfus ederek, toplumun “ekonomikleşmesi” şeklinde tarif edilebilecek bir sömürü konsepti icat etmiştir. Bu durum, emeğin öznesinde de varoluşsal bir kriz yaratmıştır. Özne, kapitalizmin içinde bulunduğu mevcut neoliberal aşamada “yönetimsellik” yoluyla bir tür şirket gibi; kendini sürekli yenileyen, toplumsal anlamda yoksunluğu ve yoksulluğunun ya da başarısız bir performans göstermesinin yegâne suçlu ve sorumlusu olarak kendisini görmektedir. Dardot ve Laval (2012) tarafından, “neoliberal özne” olarak tarif edilen bu tipoloji, yaşamını yalnızca başarı ve performansla endekslemiştir. “Neoliberal performans toplumunda başarısız olan kişi, toplumu ya da sistemi sorgulamak yerine başarısızlığından kendini sorumlu tutar ve utanç duyar. Neoliberal rejimin kendine has zekâsı burada kendini gösterir” (Han, 2020, s. 16). Genel olarak toplum, özel olarak ise emek üzerindeki sömürü ve denetim, başarı ve performans rejiminin temel ölçütlerini belirleyen “bilimsel ve disiplinsel bilginin doğruluk söylemlerinin otomatik işleyişiyle geçerlik kazanır” (Hülür, 2009, s. 30).

Neoliberal öznenin, bu söylem ve pratikler yoluyla inşa edilişi, sermaye dolayımıyla her yerde sömürüye açık kılınmasını da peşinden getirir. Özellikle, enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte, emeğin boyut değiştirmesi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak belirmiştir. Emeğin modern anlamda gelenekselleşen fiziksel ve zihinsel emek yapısına; dijital emek ve gayri-maddi emek şeklinde bir dizi yeni emek pratikleri de eklenmiştir. Emeğin biçimsel görünümüleri değişmekle birlikte; sermayeyle olan ilişkisinde bir değişim olmamıştır. Başarı ve performans rejiminde özne, kendi ihtiyaçlarından ziyade sermayenin ihtiyaçlarını üretmek için varlığını koşullandırır. Neoliberal yönetimsellik altında, neoliberal özne; bedensel ve bilişsel olarak sermayenin kesintisiz sömürüsüne maruz kalarak, yaşamın her mecrasında bu sömürü pratikleriyle karşılaşmaktadır. Bu noktada, bu çalışmanın eksenini; kapitalizmde

sermayenin ve sömürünün her yerdeliğine imkân sağlayan maddi ve ideolojik gelişmeler ile gayri- maddi emek ve dijital emek pratikleri oluşturmaktadır.

1. Endüstriyel kapitalizm ve sonrası

Modern uygarlığın eşik noktası olan on dokuzuncu yüzyılda kültür, siyaset ve ekonomi alanındaki yaşanan köklü dönüşümler ile yeni bir toplumsal sistem oluşmuştur. Bu yeni toplumun en belirgin özelliği; geleneksel olan düşünsel, yönetsel ve aidiyet ilişkilerinden uzaklaşarak teknoloji, bilim, rasyonalite, bürokrasi, kent ve sanayi temelli bir üretim biçimine sahip olmasıdır. Endüstriyel kapitalizm olarak adlandırılan bu dönemin belirgin birtakım özellikleri bulunmaktadır: Batı coğrafyasında siyasal devrimlerin hızlanması, ulus devletlerin kurulması, yeni kentlerin inşa edilip kırsal nüfusun bu yerleşim yerlerine göç etmesi; bunun sonucu olarak yeni toplumsal sınıfların oluşması, siyasal fikirlerin ya da ideolojilerin ortaya çıkması ve dinsel inançların önemini yitirmesi kapitalist endüstriyel toplumun başlıca sahip olduğu özellikler olarak nitelenir (Ritzer & Stepnisky, 2014, s. 5-8). Büyük ölçüde Batı toplumlarında yayılan endüstriyel kapitalizm, tarımsal bir sisteme bağlı olan bu toplumlara, ağırlıklı olarak endüstriyel bir sisteme dönüştürmüştür. Çok sayıda insan, bu dönüşümün yarattığı sonuçlar nedeniyle kırsal ve tarımsal üretim yerlerini bırakarak, teknoloji temelinde yeni yeni gelişmeye ve büyümeye başlayan fabrikalardaki işlerde çalışmak için kentsel mekânlara doğru göç etmeye başlamıştır.

Endüstriyel kapitalizm, gereksinim duyduğu birçok hizmeti ve “artı değeri” yaratmak için ekonomik, siyasi, hukuki ve bürokratik kurumları da beraberinde oluşturmuştur. Yeni ekonomide meşru ve doğru olarak işaret edilen, endüstriyel kapitalizmin ürettiği ürünlerin değişim ya da mübadelesini sağlayan serbest bir pazar ekonomisinin olmasıdır. George Ritzer, piyasa ekonomisinin yarattığı toplumsal temel olguyu şu şekilde açıklar: Piyasa ekonomisi içinde büyük çoğunluğu oluşturan emek sınıfı, düşük ücret karşılığında uzun saatler çalıştırılırken, azınlık olan burjuva sınıfı ise büyük kazançlar elde ettiği bir yapı oluşmuştur (Ritzer, 2013, s. 7).

Serbest rekabetçi bir ekonomi politik anlayış üzerine inşa edilen endüstriyel kapitalizm, sermaye birikiminin oluşmasında emek sınıfı olarak beliren proleteriyayı, düşük bir ücret karşılığında ağır koşullar altında üretime ve yaşamaya zorlamıştır. Fransız filozof Paul Lafargue, kapitalist toplumdaki emeğin ve çalışma koşullarının bu dönüşümünü şöyle ifade eder: Hıristiyan ahlakın bir paradisi olan kapitalist ahlak, emekçinin tenini aforoz etmektedir; üreticinin ihtiyaçlarını asgariye indirgemeyi, onun zevk ve tutkularını ortadan kaldırmayı ve onu, dur durak bilmeyen bir makinanın rolüne hapsedmeyi bir ideal üretim biçimi olarak benimsemiştir (Lafargue, 2019, s. 9-10). Toplumsal zenginliğin bölüşümünden kaynaklı ortaya çıkan sınıfsal ayrışma, kapitalist topluma ilişkin genel bir eleştirinin doğmasını da ortaya çıkardı. Bu eleştiri, kendini başta sosyalist bir düşünce hareketi olmak üzere çeşitli radikal düşünce akımları içerisinde örgütleyerek kapitalizmi yıkmak isteyen modern emek mücadelelerinin de tarihini başlatmıştır.

Kapitalist üretim tarzı her şeyden önce mal ve hizmetlerin dolaşımını, diğer bir ifadeyle üretilen metaların değişimine imkân tanıyan bir sistemdir. Kapitalist üretiminin somut olarak diğer toplumsal üretim biçimlerinden farklılaşan ve belirginleşen yapısı; onun devasa bir meta yığına sahip olmasıdır. Karl Marx, bu durumu *Kapital*'in ilk cildinde şu şekilde açıklar: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, ‘muazzam bir meta yığını’ olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır” (Marx, 2013, s. 49). Bir başka deyişle, uygarlık tarihi boyunca, emek ve sermaye arasındaki gerilimin yansımada en somut aşama olan kapitalizmin genel izleği ve çalışma yasası şu şekilde belirtilebilir:

Kapitalizm, kazanç ve “malı, mal üretmek” için kullanılan sermayenin birikimini esas alan toplumların işleyiş tarzıdır; bu sistem, mal alım-satımının yanı sıra hizmet sunumu ve alımı üzerine de kuruludur. Kazanç eşit olmayan değişim üzerinden sağlanır... Ayrıca Pazar araçlarının

hakimiyeti sayesinde; öte yandan kapitalizm kazancı, bugüne kadarki tarihinin de gösterdiği gibi ürün ve üretim teknolojisindeki yenilikler üzerinden sağlar...çoğunlukla da (ama sadece bu sayede değil) kazancı teknolojik yenilikleri ve ilerlemeleri kullanarak elde eder; bunun bedeli ise doğal kaynakların aşırı tüketimi ve doğal kaynak kıtlığıdır...kapitalizmde kâr elde etmek için sermayeye sahip olmak zorunludur; bu kârın (ticari kâr, artık değer, teknolojik yenilikle) hangi türden bir yöntemle elde edildiğininse hiçbir önemi yoktur. (Fülbert, 2018, s. 78-79)

Endüstriyel kapitalizm, uygarlığın geliştirdiği tarihsel yapı içerisinde kendini yenileyebilen ve diğer bir deyişle yeniden üretebilen toplumsal ve ekonomik bir sistemdir. On dokuzuncu yüzyılda kendini, yarattığı kurumsal ve politik düzenlemelerle yerleşik bir düzeye eriştiren kapitalizm, yirminci yüzyılda örgütlü kapitalizm olarak nitelendirilen bir döneme giriş yaptı. Bu dönemim örgütlü kapitalizm olarak adlandırılmasının başlıca nedeni, sermaye ve emeğin kendini örgütleyebilme koşullarına sahip olmasıydı.

Sermayenin yeniden örgütlenmesi, merkezinde tekelleşmenin olduğu karteller ve tröstler üzerinden yürütülen bir süreçti. Bu şekilde rekabetin yanı sıra, kapitalizme yöneltilen eleştirilerin başında gelen üretim ve dağıtımda “anarşik piyasa” olarak tanımlanan süreç, kontrol altına alınmış oldu (Fülbert, 2018, s. 178). Bu dönemin tipik bir özelliği ise baskın kâr yöntemlerini kullanmasıdır. Tekelleşme, emperyalist yayılmacı ve sömürgeci politikaların olması fazladan bir kâr elde etme biçimi olarak kendini gösterdi. Bu süreç aynı zamanda emeğin de kendisini örgütlemesine ilişkin bir dizi pratiğin imkânını yarattı. Her ne kadar tarihsel zaman dilimi içerisinde emek mücadelesi, sermayenin baskı ve şiddetiyle karşılaşmış olsa da bu dönem de birtakım yasal ve sendikal haklarını elde etme fırsatı, emeğe ilişkin kazanılmış somut haklar olarak işaret edildi.

Endüstriyel kapitalizm dönemindeki kısa soluklu emek hareketinin yerini, sendika ve sosyal demokrat partilerden oluşan sağlam bir yapıya sahip emek sınıfı örgütlenmeleri almıştı (Fülbert, 2018, s. 180). Grev hakkı, sendikal yapıların önemli bir toplumsal gücün merkezini oluşturması, çalışma saatlerinin azaltılması, yüksek ücret, sosyal güvence, siyasi temsil hakkı, emek sınıfının görecelide olsa yaşam koşullarının iyileştirilmesine dönük bir dizi refah politikası, bu dönemde uygulanmaya çalışılan başlıca pratikler dizisini oluşturmaktaydı.

Yeni kapitalizm, diğer bir deyişle örgütsüz kapitalizm, 1970 sonrası dünyada sosyal devlet politikalarının tahribatı ile başlayan bir evreye karşılık gelir. Kapitalizmin krize içkin olan doğası, yaşadığı büyük bunalımlardan başta kamu harcamaları ve yatırımları olmak üzere emek sınıfı üzerinde uyguladığı kısmi refah politikalarında kesintiye giderek kendisini bir başka formasyonda üretmeye başladı. Kapitalizmin bu yeni evresi *post-fordist*, *geç modernlik*, *post-endüstriyel*, *geç kapitalizm*, *imparatorluk*, *ileri kapitalizm*, *enformasyon/bilgi toplumu*, *iletişim toplumu* şeklinde belli bir dizi kavramlar çerçevesinde tanımlanmaya çalışıldı.

Yeni kapitalizm -örgütsüz kapitalizm- Lash ve Claus Offe gibi sosyal bilimcilerin mevcut kapitalizmin ekonomisi, devleti ve sivil toplumunda sosyal ve ekonomik gruplarda gözlenen parçalanmayı açıklamak üzere kullandıkları bir kavram (Marshall, 1999, s. 564). Örgütsüz kapitalizm, sistemsal bir çözülmeye ziyade yeniden yapılandırılma ya da yeni üretim ve tüketim temelli bir organizasyon oluşturmayı ifade eder. Bu yeniden üretim pratiği, kapitalist toplumsal ve ekonomik formasyonun dinamik bir süreç olarak kendini serimlemesidir. Scot Lash ve John Urry’ e göre, “örgütlü kapitalizmin sona ermesi” dedikleri olgunun merkezinde, kitlesel üretimin girdiği kriz yatmaktadır. Onlara göre, Batılı toplumların çoğunluğunda 1870’li yıllardan İkinci Dünya Savaşı’na uzanan dönemde örgütlü kapitalist bir yapıya ulaşmıştı. Örgütlü kapitalizm sanayi toplumunun bildik bazı görünüşlerinden oluşuyordu: Ekonomik girişimlerin ulus-devlet çerçevesinde yoğunlaşması, merkezileşmesi ve düzenlenmesi; Fordist ve Taylorist çizgilerde kitlesel üretim, korporatist bir sanayi ilişkileri örüntüsü; insanların ve üretimin sanayi kentlerinde coğrafi ve mekânsal yoğunlaşması; kültürel modernizm (aktaran Kumar, 1999, s. 65). Yeni kapitalizm ise emeğe olan uluslararası talebin artışı ve kapitalizmin küresel ölçekte girmedik alan bırakmaması; küçük kentlerde ve kırdaki endüstrinin ve hizmet sektörünün gelişmesi; finans sektörünün hizmetten ayrı bir yapı olarak

oluşması ve aynı firmanın dünyanın çeşitli bölgelerinde, farklı ürünleri üretmekte, farklı sektörlerde uzmanlaşmasıdır (Belek, 1999, s. 172).

Yeni kapitalizmin oluşumuna yol açan en önemli parametrelerden birisini küreselleşme oluşturmaktadır. Küreselleşme, tek tek toplumların tutarlılıklarını, bütünlüklerini ve birliklerini zayıflatan ekonomik, toplumsal ve politik ilişkilerin sonucu olarak ortaya çıkan bir olgudur (Urry, 1995, s. 99).

Küreselleşme, sermaye akışının ulus-devlet yapılarını aşarak yer-kürede her alana yayılması ve toplumların kılcan damarlarına kadar temas etmesidir. M. Hardt ve A. Negri, *İmparatorluk* olarak adlandırdıkları küresel yayılmacı sermaye akışını şu şekilde açıklar: Üretim ve mübadelenin asli unsurları – para, teknoloji, insanlar ve metalar- yerel sınırları giderek daha hızlı ve kolay aşıyor; ulus-devletler bu akışı düzenleme gücünü ve ekonomi üzerindeki kontrolünü kaybediyor (Hardt & Negri, 2015, s. 15). Küreselleşme aynı zamanda yeni bir egemenlik biçimi olarak ulus devletler üstü olan çokuluslu şirketlerin söz sahibi olduğu bir sürecin kendisidir.

Küreselleşmeyi hızlandıran temel olguların başında teknolojik gelişmelerin önemli bir payı bulunmaktadır. Küresel sermaye akışının her yerdeliğini sağlayan teknolojilerin önemine ilişkin David Harvey, şunları belirtir: Küreselleşme olarak tanımlanan sermayenin genişleme süreci, sermayenin dolaşımının küresel düzeyde gerçekleşmesi ve bu sürecin gerçekleşmesine olanak sağlayacak-finansal altyapı teknolojileri ile medya ve iletişim teknolojileri gibi araçların inşa edilmesi yoluyla sağlanmaktadır (Harvey, 2008, s. 83–86). Bu durum bilgi ve enformasyon ekonomisi olarak da nitelenen yeni kapitalizmin, küreselleşme sürecinde bağımlı olduğu temel alanların başında finansal altyapı teknolojileri ile medya ve iletişim araçlarındaki gelişmelere sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir.

Küreselleşmenin teknoloji temelli gelişiminin, toplumsala dönük somut sonuç ve etkilerine ilişkin şunlar ifade edilebilir: Küreselleşme olgusunu azınlığın yararına çoğunluğun zararına olacak teknoloji merkezli bir süreçtir, küreselleşme aşırı zenginlerin daha hızlı bir şekilde para kazanmasına imkân tanımaktadır. Azınlık olan bu gruplar, büyük miktarlarda sermayeyi küresel çapta hareket ettirmek ve her zamankinden daha etkili bir biçimde en son teknolojik araçları kullanmaktadır ve teknoloji çok az sayıda insana büyük faydalar sağlarken, dünya nüfusunun üçte ikisini dışarda bırakır ya da kenara iter (Bauman, 2012, s. 76-77).

Küreselleşmenin bir başka çıktısı ise her şeyin metalaşmasıdır. Metalaşma bütün yapısal değerlerin sermaye çıkarına dönüşmesidir. Diğer bir deyişle, artık metalaşma hayatın her alanında: Aile, eğitim sistemi, şirketler, emek kurumları, toplumsal koruma politikaları, işsizlik, engellilik, meslek grupları ve siyaset gibi alanları da içine almaktadır (Standing, 2019, s. 52). Bu dönüşüm, toplumun mutlak bir biçimde piyasa güçlerine tabi olunması anlamına gelir.

2. Neoliberal öznenin imal edilişi

Kapitalizmin 1970 ve sonrası bir başka boyutunu tekno-sömürü temelli gelişen küreselleşmenin, siyasal ideolojisi olarak beliren neoliberalizm oluşturmaktadır. Neoliberalizm, kapitalizmin içinde bulunduğu mevcut aşamanın aklını oluşturan, bütüncül bir ekonomi politik süreçtir. “Neoliberalizm, insanların evrensel rekabet ilkesi uyarınca yönetilmesinin yeni bir tarzını belirleyen söylemlerin, pratiklerin, düzeneklerin bütünü olarak tanımlanabilir” (Dardot & Laval, 2012, s. 2). Küreselleşmenin her şeyi metalaştırmasının önündeki yapısal engeller, neoliberal ilkeler aracılığıyla ortadan kaldırılmıştır (Standing, 2019, s. 52).

Sermaye akışının herhangi bir kural ve engel tanımaz süreç içerisinde hareket etmesi gerekliliğini savunan neoliberal ideoloji, küresel kapitalizminin meşru argümanlarını oluşturan bir siyasal program olarak kendini göstermektedir. Neoliberalizmin, temelde özel mülkiyet ve hür teşebbüs anlayışı içerisinde kendini formüle eden politik ve ekonomik bir ideoloji olması; onun her türlü yapısal engeli aşması noktasında sıkı bir reform anlayışına sahip olmasıyla

ilgilidir. Bu reform anlayışı; yalnızca sermayenin daha çok alana ve daha çok birikime yol açacak şekilde varlık göstermesi ile ilişkilidir. David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi* adlı eserinde neoliberalizmi şu şekilde tanımlamaktadır:

Neoliberalizm her şeyden önce politik-ekonomik pratikler teorisidir. Bu teori insan refahını arttırmanın en iyi yolunun güçlü özel mülkiyet hakları, serbest piyasalar ve serbest ticaretin temel alındığı bir kuramsal çerçeve içinde bireysel girişim beceri ve hürriyetlerini serbest bırakmak olduğunu iddia eder. Devletin rolü, bu pratiklere uygun bir kuramsal çerçeve yaratıp, sonra o çerçeveyi korumaktır... Piyasaların düzgün işleyişini gerekirse zorla garantilemek için gereken ordu, savunma, emniyet ve hukukla ilgili yapı ve işlevleri düzenlemelidir. (Harvey, 2015, s. 10)

Neoliberalizm, emek piyasasının esnekleştirilmesi, deregülasyon ve özelleştirilmeler yolu ile kamusal politikaların şekillenmesinde belirleyici pratikler bütünü olmuştur. Neoliberalizm, merkez ve çevre ülkelerde kapitalizmin yeni işleyiş biçimlerini ortaya çıkarmaktadır: Yeni bir iş disiplini ve hissedarlarla, borç verenlerin kârlılık yönetimi; kalkınma ve sosyal güvenlik konularında devlet müdahalelerinin asgariye indirilmesi; mali kurumların çok hızlı büyümeleri; finansal sektörlerle finansal olmayan sektörler arasında finans çıkarına işleyen yeni ilişkilerin oluşması; şirket evlilikleri ve satın almalarına elverişli yaklaşımların ortaya çıkması başta olmak üzere (Dumenil 6 Levy, 2009, s. 42-43), finansal düzensizliğin oluşması; merkez bankalarının özerkleştirilip güçlerinin artması ve görevlerinin sadece fiyat istikrarını sağlamaya indirgenmesi; çevre ülkelerin gelirlerinin merkeze kaydırılması gibi küreselleşmeyi yeniden biçimlendiren bir politikadır (Dumenil & Levy, 2009, s. 43).

Neoliberal politikaların bir başka karakterini esnek, güvencesiz, kırılğan ve belirsiz iş tanımlarına dayalı çalışma/üretim yapısı oluşturur. Neoliberalizmin yaratmış olduğu bu çalışma hayatı, piyasa ve birikimin sürdürülebilirliği açısından insan emeğini üretici bir nesne düzeyine eşitlemesi anlayışına yaslanır. Bu durum; emeğin kendi içerisinde de rekabetçi piyasa ilişkilerinde olduğu gibi hız ilkesini yaygınlaştırarak, durmaksızın üretime endekslili bir rekabetçi anlayışı yaratır. Çalışmanın, neoliberal evrede dönüşen doğası Darvinci bir anlayışla adaptasyon sağlayamayanı sistem dışına iterek yokluğa hapseder. Emeğin karşılıksız bırakılan değerinin ölçümünü, esneklik, hız, rekabetin meşru anlayışı, kısa sürede çok şey üretmek ve uzun çalışma saatleri gibi pratikler yoluyla belirlenir.

Emeği, gözetim ve baskı altında tutan bu çalışma koşulları; neoliberalizmde piyasa ve emek arasındaki gerilimin ilişki boyutunu da yansıtır. Emeği, esnek çalışma yaşamına zorlayan düzen; gerçekte, hiç kimsenin uzun vadeli istihdam garantisine sahip olmadığı, çalışanların, kurum/şirket içindeki konumlarının değişken koşullara uyumlanma yeteneğine indirildiği, insanların kendilerini daha az değerli ve her an kullanılıp atılabilir hissettikleri, bu nedenle de ağır bir baskıyı ve güçlü bir güvensizlik duygusunu deneyimledikleri bir akışkanlıklar ağıdır (İlhan, 2007, s. 287).

Neoliberalizmin, emek piyasasında yaratmış olduğu bu gerilim ve çarpık etki; toplumun bir tür şirket mantığı içerisinde hareket etmesi gerekliliği düşüncesini “üretici özneye” dikta etmiştir. Bir başka deyişle neoliberalizm; toplumun öznelerini ve kurumlarını istila ederek, toplumun yerleşik bütün değerlerini piyasalaştırmıştır (Brown, 2017, s. 9). Toplumun bütün alanlarını, ekonomik ve ticari bir amaçla organize eden neoliberal düzen, kendi içerisinde yeni bir özne tipolojisini de yaratmıştır.

Dardot ve Laval (2012) kapitalizmin içinde neoliberal politikalar tarafından şekillendirilen toplum ve piyasanın ortaya koyduğu yeni özne tipolojisini “neoliberal özne” olarak tarif eder. Neoliberal özne, her şeyden önce performans ve haz düzeneği olarak belirir; rekabet ve performans onun var oluşunun gerekçesi olarak bütün yaşamını kuşatır. “Kendi kendinin girişimcisi, “başarmak” için, “kazanmak” için oluşmuş bir varlıktır. İdealleştirilmiş şirket müdürü figürlerinden daha çok işe yarayan rekabetçi spor, tanrıların, yarı-tanrıların ve modern kahramanların sergilediği büyük toplumsal tiyatrodur” (Dardot & Laval, 2012, s. 389). Neoliberal öznenin yaşadığı trajedik varoluşsal ritüelleri, bir tür tek kişilik toplum metaforunu

da içinde taşımaktadır. Sağlıktan, eğitime, ulaşımdan, barınmaya ve yaşamın asli olan üretme pratiklerine kadar birtakım hayati setler dizininde; neoliberal özne, tek kişilik bir toplum olarak kendisini bir tür şirket gibi işletmek sorunsalıyla yüz yüze bulur. Neoliberal krizin yaratmış olduğu bu özne tipolojisi, piyasa ve piyasalaşan toplumsal güç yapılarının öznellik üretmesiyle “normalleşen” bir norm dolayımıyla oluşur. “Toplumu, şirketlerden oluşan bir şirket yapan anlayış yeni bir öznel norm olmadan işlemez” (Dardot & Laval, 2012, s. 361). Brown (2017, s. 42) ise neoliberalizmin kendine özgü olan, özneyi üretme ve yönetme sanatına ilişkin “neoliberal rasyonalite insanı insan sermayesi biçiminde yeniden inşa ederken, çıkar maksimizasyonu peşinde koşan daha önceki homo economicus yorumunun yerini hem şirket üyesi hem kendi başına şirket olan, her iki durumda firmalara özgü yönetim pratikleriyle idare edilmesi uygun düşen bir özne formülasyonu” aldığını belirtmektedir.

Neoliberal politikaların oluşturduğu belirsizlik rejiminde özne, kesintisiz bir çaba ve endişe içerisinde maksimum kâra yoğunlaştırılarak rekabete esir edilmiştir. “Yeni öznenin, “daima daha fazla” üretmesi ve “daima daha fazla” haz alması, sistemik hale gelmiş “haz fazlası”na doğrudan bağlı kalması talep edilir. Bütün veçheleriyle yaşam, performans ve haz düzeneklerinin nesnesi olur” (Dardot & Laval, 2012, s. 391). Bir anlamda; bireysel yaşamın krizleri ve başarısızlıkları ya da piyasalaşan toplumun başarı ve ödül mekanizmalarının işleyişi, neoliberal öznenin kendini nasıl sunduğu ile ilişkilendirilir. Neoliberalizmin sahip olduğu bu mevcut anlayış biçimi, onun yeni “yönetimsellik” anlayışının da tezahürüdür.

Michel Foucault (2015), kapitalizmin neoliberal karakterini, kapitalizmin içine düştüğü krizden kaynaklanmadığını, aksine onun bir tür yeni “yönetimsellik” biçimi olduğunu belirtir. Bu yönetimsellik anlayışı, öznenin kendi kendine çarpmaya gerilmesi anlayışına yaslanır. Neoliberal yönetimsellik anlayışında asıl patoloji; öznenin tüm bu süreci anormal bir süreç olarak değil de daha çok normal bir süreç olarak görmesidir. En önemlisi de bir hakikat rejiminde, öznenin kendine ilişkin yorum bilgisi de patolojik oluş biçimlerini ve pratiklerini sıradanlaştırır. Diğer bir deyişle, bireyler, keyfi bir “oldu bitti” yoluyla, benlik teknolojileri vasıtasıyla özneleşerek “mikro iktidar işleyişinin bir cisimleşmesi” olarak varlık kazanırlar (Hülür, 2008, s. 185-186). Bu açıdan, yönetimsellik “bireylerin özneleşmeleri aracılığıyla boyun eğme”lerini kapsamaktadır.

Tüm bu soyut düzlemenin gerçekleştirilmesi için birtakım somut gerekliliklerin olması kaçınılmazdır. Bu somut oluşumun genel ekonomi politik mantığı da neoliberal ilkeler ekseninde dolaşıma girmiştir. Öznenin tarihsel olarak varlığıyla eşsüremlili olan emeği, neoliberal aşamada yıkıma uğrayarak, anlamsal bir boşluğa düşmüştür. Emeğin geleneksel olarak kendini var kılma biçimi, sabit mekanlardan (fabrika ve toprak vb.) çıkarak, toplumun her alanında geçici ve akışkan bir karaktere dönüşmüştür. Özellikle; sermayenin emeği derdest altına alması yalnızca merkezi üretim mecralarında değil; öznenin öznelliğini ürettiği her alanda gerçekleşmektedir. Bu noktada toplumun mutlak anlamda “ekonomikleştirilmesi” ve neoliberal öznenin de mutlak sömürülmesi gerçeği ortaya çıkmaktadır. Gerek gerçek yaşamın üretim mecraları gerekse dijital teknolojilerin yol açtığı yeni varoluşsal dijital mecralarda, sistematik bir şekilde sömürü pratikleri varlık göstermektedir. Diğer bir deyişle; neoliberal özne, bedensel ve zihinsel olarak eylemde bulunduğu her mecrada sömürüye içkin bir varlığa dönüşmüştür. Bu sömürünün en önemli görünürlük kazandığı iki alanın başında; gayri-maddi emek dolayımıyla oluşan emek biçimleri ve teknoloji temelli ortaya çıkan dijital emek oluşturmaktadır.

3. Gayri-maddi emeğin iletişimsel ve ilişkisel boyutu

Kapitalist üretimin değişime ve dönüşüme endeksli karakteristik yapısı; son otuz yıllık zaman dilimi içerisinde ciddi bir başkalaşım geçirmiştir. Bu başkalaşım biçimi emeğin genel formunda da bir dizi değişimleri beraberinde getirmiştir. Jason Read'nın ifadesiyle: Kapitalizmde üretim, son çeyrek yüzyılı aşkın bir süreçte derin bir başkalaşıma uğramıştır, bu süreçle beraber emeğin yapısı da temelde değişime uğramıştır: Artık yalnızca fiziksel emek gücü değil, bilgi,

duygulanım ve arzular da bu süreçte işe koyulmaktadır (Read, 2014, s. 12). Emeğin tarihsel olarak süre gelen yapısındaki değişimi ve başkalaşımı hakkında en çok üzerinde konuşulan emek; gayri-maddi emektir. Özellikle kapitalizmin organizasyonel ve üretimsel formasyonundaki değişimle, emeğin doğasındaki bir tür olarak beliren gayri-maddi emek, akademik mecraların içinde ve dışında kabul edilen bir gerçekliğe dönüşmüştür (Dowling, Nunes & Trott, 2007, s. 1). Gayri-maddi emek; emeğin yaratıcı doğasına ilişkin bir gönderme yapan emek biçimi olarak kendisini serimler. Emeğin, hizmet ve kültürel bir ürünü olarak düşünülmesi noktasında gelişen, ekser; bilgi ve iletişimin üretiminde ortaya çıkan emektir.

İtalyan düşünür ve eylemci Maurizio Lazzarato, post-endüstriyel üretimin yapısında somut olarak bir nesneye karşılık gelmeyen ürünlerin genel karakteristik özelliğini “maddi olmayan emek” ya da “gayri maddi emek” (malların bilişsel ve kültürel içeriğini oluşturan emek) şeklinde tanımlar. Maddi olmayan emek kavramı emeğin iki farklı boyutuna işaret eder. Bir yandan, metanın “enformasyonel içeriği” açısından, maddi olmayan emek; dolaysız emek için gerekli olan becerilerin artan şekilde siberetik ve bilgisayar hakimiyetine dair beceriler gerektirdiği endüstri sektörü ve büyük firmalarda çalışan emek süreçlerinde gerçekleşen değişimlere gönderme yaparken. Diğer taraftan, maddi olmayan emek metanın “kültürel içeriğini” üreten etkinlik bakımından, normalde “iş” olarak kabul edilmeyen bir dizi etkinliği içerir, örneğin; kültürel ve sanatsal standartları, modayı, zevkleri, tüketici normlarını ve daha stratejik olarak kamuoyunu belirlemeye yönelik etkinlikler şeklindedir (Lazzarato, 2005, s. 227-228). Maddi olmayan emeğin bir başka veçhesini Lazzarato’nun açtığı gedikten devam ettiren M. Hardt ve A. Negri (2015) maddi olmayan emeğin günümüz kapitalizmde baskın/hegemonik bir emek biçimi olduğunu belirtirler. Onlara göre; bunun temelinde yatan asıl formasyonun enformasyon ekonomisine geçişle oluştuğudur. Enformasyona dayalı bir ekonomik üretim modeli aynı zamanda emeğin niteliğinde ve doğasında da zorunlu olarak bir değişimi meydana getirecektir. Buradan hareketle M. Hardt ve A. Negri (2015, s. 295-296), maddi olmayan emeğin ne’liğine ve oluşumuna ilişkin şunları aktarırlar: Ekonominin hizmet sektörleri oldukça zengin bir üretici iletişim modeli ortaya koyarlar. Birçok hizmet alanında sürekli enformasyon ve bilgi alışverişi üzerine kurulmuştur. Hizmet üretimi sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmadığından, bu üretimle ilgili emek, *maddi olmayan emek* olarak adlandırılır (yazarlar tarafından); diğer bir deyişle bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi- olmayan ürünler üreten emektir.

Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin biçimsel yapısının üçe ayrılarak ortaya çıktığını dile getirirler. Bu farklılığın ilk biçimi, enformatikleşmiş ve bizzatı üretim sürecini dönüştürecek olan iletişim teknolojilerini de bünyesine katan endüstriyel üretimle ilgili olandır. Örneğin; imalat bir hizmet sayılır, dayanıklı malların üretimindeki maddi emek maddi-olmayan emekle iç içe geçer ve bu durum maddi-olmayan emek haline dönüşmeye başlar. İkinci olarak; yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyona, diğer yandan da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış olan, analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türünü duygulanımsal üretim oluşturmaktadır; bu tür, insani ilişkilere ve bedensel yapıya dayalı emeği ifade eder (Hardt & Negri, 2015, s. 298).

Maddi-olmayan emeğin, üretimi sürecinde bir tür olarak oluşan “duygulanımsal emek” insanın duygusal ve bedensel olarak sergilediği performansın bütünüdür. Maddi-olmayan emeğin ürettiği; fikirsel, simgesel, metinsel, dilsel figürler ve imajların üretiminin yanı sıra bu üretimin bir başka ana yapısını da “duygulanımsal emek” oluşturmaktadır (Hardt & Negri, 2004, s. 122). Emeğin değişen üretim pratikleri ve doğasında bir tür ilişkisel ve iletişimsel boyutu yansıtan “duygulanımsal emek” Hardt ve Negri’nin *Çokluk* (2004) adlı eserlerinde şu şekilde kavramsallaştırılarak belirtilmektedir:

Zihinsel olgular olan duyguların aksine, duygulanımlar hem bedene hem zihne aittir. Hatta, neşe ve üzüntü gibi duygulanımlar, organizmanın bütünündeki yaşamın o anki durumunu yansıtır, belirli bir beden haliyle birlikte belirli bir düşünce halini de ifade eder. Dolayısıyla, duygulanımsal emek,

rahatlık, esenlik, tatmin, heyecan ya da tutku gibi hisleri üreten ya da işleyen bir emektir. (Hardt & Negri, 2004, s. 122)

Duygulanımsal emeğin, üretimsel olarak sahneye çıktığı mecraları daha çok hizmet sektörü oluşturmaktadır. Örneğin; hukuk danışmanlığı yapan firma çalışanları, müşteri hizmetleri danışmanları, otel ya da lobi sorumluları, uçuş personelleri ve fast-food zincirlerinde çalışanlarının, mevcut işlerinde duygulanımsal emek ortaya çıkar. Duygulanımsal emeğin, hâkim ülkelerde artan öneminin bir göstergesi sermayenin çalışanlarından; iyi hal tavırları ve karakteri ve sosyal becerilerini öne çıkarmasını beklemesidir. İyi hal ve tavırları ve sosyal becerileri olan bir çalışan, duygulanımsal emekte uzman bir kişi demektir (Hardt & Negri, 2004, s. 122).

Duygulanımsal emeğin bir başka göstergesi de iletişim ve medya mecralarında ortaya çıkmaktadır. İletişimin üretilmesi, dilsel ve düşünsel bir işlemdir, fakat bununla iletişim kuran taraflar arasında kaçınılmaz olarak duygulanımsal bir ilişki de ortaya çıkar. Gazetecilerin ve genel olarak medyanın sadece enformasyon aktarmakla kalmadığı, aynı zamanda haberleri çekici, heyecanlandırıcı, istenir kıldığı, medyanın yeni duygulanımlar ve yaşam biçimleri yarattığını da ifade eder. İletişim, tüm formlarıyla; dil, simge ve enformasyon üretimiyle birlikte aynı zamanda duygulanımı da üretmiş olur (Hardt & Negri, 2004, s. 122-123). Kapitalizmin neoliberal evresinde, maddi-olmayan emek ve onun türevleri, emeğin değişen ve dönüşen biçimlerinde önemli bir yere karşılık gelmektedir. Bilhassa emeğin gerçek üretim koşullarında farklı bir halkaya karşılık gelen gayri-maddi emek, neoliberal öznenin yeni gerçekliğinde bilişsel becerilerinin sömürülmesinin yanında, onun iletişimsel bir varlık olarak üretim çarkı içerisinde her an her şekilde kesintisiz bir sömürüye maruz bırakır. Kapitalizmin neoliberal evresi sömürüyü yalnız maddi emek üretim sahasında değil, onun karşıtı olan alanda da “artı değer” üretmesi için dönüştürür. Bu durum; öznenin ontolojik düalitesinde tözsel olan emeğini, maddi ve gayri-maddi olarak çatala alır.

4. Emeğin dijital platformlarda sömürülme pratikleri

Kapitalizmin neoliberal evrensinde, emeğin bir başka veçhesini de “dijital emek” oluşturmaktadır. Enformasyon ve iletişim teknolojilerinin 1970’li yıllardan beri süre gelen gelişimi sonucunda, emek ve sermaye ilişkileri başta olmak üzere kapitalizmin tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur. Enformasyonel kapitalizm olarak da tanımlanan bu süreç, temel de şu özellikleri ile öne çıkmaktadır:

Enformasyonel kapitalizm bir ulus ötesi örgütsel modele dayanır, örgütler ulusal sınırları aşarlar. Yeni olan boyut ise örgütlerin ve toplumsal ağların gitgide küresel olarak dağılmış olmaları, faillerin ve altyapıların küresel olarak konumlanmaları ve dinamik olarak değişmeleri (yeni düğümler durmadan eklenebilir ve çıkarılabilir) ve sermaye, iktidar, para, metalar, insanlar ve enformasyonun yayılımının küresel olarak yüksek hızda işlemesidir. Küresel enformasyonel ağ kapitalizmi, kendisinin ve parçalarının sınırlarını değiştirmesi ve bağlantılar, birlikler ve ittifaklar kurarak ya da sermaye birikimi amacına hizmet etmeyen veya katkı yapmayan söz konusu faillerden kurtularak veya onları yok sayarak muhtelif sistemleri kapsamayı veya dışlamayı bakımından devamlı kendini örgütlediği göçebe bir dinamik sistemdir. Enformasyonel kapitalizm, işleyişlerini ağırlıklı olarak bilişsellik, iletişim ve iş birliği olarak anlaşılan enformasyon ve enformasyon teknolojilerine dayandıran çağdaş toplumların bu parçalarını betimlemek için kullanılan bir kategoridir. (Fuchs, 2014, s. 138)

Enformasyonel kapitalizmde, sermaye birikiminin yol açtığı doğrudan ya da dolaylı sonuç olarak ortaya çıkan emek; “bilgi emeği” olarak kendisini sunar. “Bilgi emeği; enformasyon, iletişim, toplumsal ilişkiler, duygulanımlar ve enformasyon ile iletişim teknolojilerini üreten ve dağıtan emektir” (Fuchs, 2014, s. 163). Bu durum enformasyonel kapitalizmde bilgi üretimini, üretken bir güce dönüştürmüştür. Bilgi üretimi yalnızca şirketler için değil; toplumsal süreçlerle ilgilenen yurttaşlar, toplumsal anlam üreten medya tüketicileri ve üretkeci olanlar, enformasyonel içerik üreten sosyal medya mecraları ve kullanıcıları, canlı

yayına katılan radyo dinleyicileri ve televizyon izleyicileri tarafından gündelik yaşamın içinde de üretilir, fakat; üretilen bütün bu ortaklaşa bilgi, sermaye tarafından günün sonunda kendine mal edilir (Fuchs, 2014, s. 164). Enformasyonel kapitalizmde, dijital iletişim teknolojileri yoluyla gerçekleşen bilgi üretimi ekonomisinin en önemli sonuçlarından birisi de “dijital emek” kavramının ortaya çıkmasıdır.

Dijital emek, kendi içinde emeğin iki farklı biçimine karşılık gelir. İlk emek türü yaygın biçimde “uberleşme” olarak bilinen dijital ücretli emek sürecidir. Dijital ücretli emek: “Kapitalist platformlar, serbest çalışan (freelance) işçiler ile müşteriler arasında yalnızca arabulucu olarak iş görürler; her biri belirli türden bir hizmet için görselleştirilmiş ve otomatikleştirilmiş bir önyüz(front-end) (bir web sitesi ya da bir mobil telefon uygulaması) sunar” (Pencole, 2021, s. 101). Bu platformlar- uber taşıma hizmetleri, dağıtım, yeme içme, ev işler vb. hizmetler sunan diğer şirketlerde olduğu gibi- coğrafi olarak yeri belirli olan fiziksel görevlerin koordinasyonundan, küresel ölçekte kendi aralarında rekabet eden işçilerin; grafik tasarım, enformasyon teknolojisi hizmetleri, muhasebe tarzı uzmanlık gerektiren veya Amazon Mechanical Turk’te -bireylerin kendi insani sermayelerini alıp satabildikleri çevrimiçi bir piyasa yeri- gerçekleştirilen mikro görevler gibi vasıfsız ve tahkir edici nitelikteki, tamamen enformasyon sağlama amaçlı bir dizi görevin koordinasyonuna kadar uzanan süreçtir (Pencole, 2021, s. 101-102).

Dijital emeğin ikinci boyutunu; karşılığı ödenmemiş emek ya da karşılığı ödenmeden emeğin sömürülmesi oluşturur. Dijital emeğin bu türü, her şeyden önce dijital platformların aracılık ettiği, veri üreten etkinliklere ve toplumsal etkileşime ortam sağlayan; blog, tweet, video, resim vb. paylaşım ağlarında kullanıcıların her türlü yapıp ettiklerinin “artı değer” yarattığı ve bu durumun kullanıcın farkında olmadığı bir süreci ifade eder. “Dijital emek: Çevrimiçi reklamcılık, şirketlerin internet kullanıcılarının dijital emeğini sömürdüğü bir mekanizmadır. Kullanıcılar bir internet üretkeci/üretlanıcı [üretken tüketici = üretkeci, üretken kullanıcı = üretlanıcı] metası meydana getirirler ve sermaye tarafından sömürülen toplumun müştereklerini üreten artı değer yaratan sınıfın bir parçasıdır” (Fuchs, 2020, s. 58-59).

Dijital emeğin bu türüne ilişkin Christian Fuchs (2015), bir başka metninde şunları aktarır: Kullanıcı türevli oluşturulan içeriğin, ücretsiz erişimi mecrası olan sosyal ağ platformlarının ve çevrimiçi reklamcılıktan kâr sağlayan diğer platformların- Web 2.0, sosyal yazılım, sosyal ağ siteleri gibi kategoriler altında toplanan bir gelişmenin-yükselişle birlikte web’deki birikim stratejisi, konvansiyonel medya- televizyon ve radyo- gibi geleneksel kitle medyasında sermaye tarafından işletilen birikim stratejilerine benzeşmektedir. Örneğin; Facebook’ta fotoğraf ve başka görseller yükleyen, duvar iletileri ve yorum yazan, kişi listesine e-postalar yollayan, arkadaş ekleyen veya başkalarının profillerini dikizleyen kullanıcılar, reklam şirketlerine satılan izleyici metasını oluştururlar (s. 152). Konvansiyonel medya izleyicisi ile internet kullanıcısı arasındaki farka dikkat çeken Fuchs (2015), internet kullanıcısının aynı zamanda içerik ürettiğini, burada kullanıcı tarafından oluşturulan içeriklerin olması ve kullanıcıların aynı zamanda sürekli yaratıcı bir etkinlikte bulunarak, iletişimde, topluluk inşasında bulunduğunu belirterek, bu yapının gelenekselden daha aktif bir kullanıcı oluşturduğunu ve alıcılarının daimi faaliyeti ve üretkeci olarak konumları nedeniyle ticari bir dijital sömürüye maruz bırakıldığını vurgular (s. 152). Bu maruz bırakılma halini kesintisiz/sonsuz bir sömürü durumu olarak formülize eden Fuchs: “Kapitalist bir toplumda üretlanım, kârların artırılabilmesi ve yeni medya sermayesinin biriktirebilmesi için tümüyle bedava çalışan ve sömürü oranını en çoklaştırmaya yardım eden kullanıcılara, üretken emeğin ücretli emekten dış kaynak olarak aktarılması şeklinde yorumlanabilir. Bu da sonsuz sömürüye doğru yakınsayan bir durumdur” (Fuchs, 2014, s. 176). Fuchs (2014), “üretlanım” kavramıyla; kullanıcıların internet ortamlarında sürekli aktif olmaları/ gerçekleştirdikleri etkinlikleri ve yaratıcılıklarının bir bütün olarak metaya dönüşmesini ifade eder (s. 177). Bu durum, aynı zamanda internet dolayısıyla yaratılan dijital bir gözetim ve kontrol mekanizmasının da

inşasını beraberinde getirir. Kullanıcılar tarafından ziyaret edilen web siteleri ya da paylaşım ağları bir tür veri oluşturur. Oluşturulan veriler, kullanıcıların büyük şirketlere satılmasını (sömürülmesi) sonucu doğurur. Diğer bir ifadeyle, bir tür meta olarak büyük şirketlere satılarak kazanç oluşturulur. Bu sürecin işleyişi, şu şekilde gerçekleşir:

Yeni medya şirketleri içeriğin üretimi dolayısıyla kullanıcılara ödeme yapmazlar (ya da nadiren yaparlar). Birikim stratejilerinden biri, onlar için hizmetlere ve platformlara serbest erişim sağlamak, içerik üretmelerine olanak vermek ve üçüncü taraf reklamcılara bir meta olarak satılan kullanıcılarıdır. Bir platformun ne kadar kullanıcısı varsa reklam tarifeleri de o kadar yüksekten belirlenebilir. (Fuchs, 2014, s. 175)

Dijital platformlar dolayısıyla “kullanıcının ekonomikleştirilmesi” olarak da tarif edilebilecek bir izleğin dışı akıtımı olan bu süreç, neoliberal öznenin rekabet ve bireycilik anlayışının da somutlamasıdır. Fuchs’ın ifadeleriyle vurgulanması gerekirse: “Neoliberal rekabet ve bireycilik mantığı, bir kişinin belirli sosyal medya platformlarında biriktirdiği beğeniler, takipçiler, arkadaşalar veya yer bildirimleriyle ve daha çok da sahip olduğu daha yüksek kültürel çevrimiçi sermaye ve sosyal çevrimiçi sermayeyle ifade edilir” (Fuchs, 2020, s. 59). Bir başka deyişle; neoliberal özne, sanal mecralarda sahip olduğu, sayısal/ölçülebilir sanala ilişkin semboller yoluyla çeşitli etkinlikler içerisinde bulunması ya da çevrimiçi olması, onun sermaye tarafından sömürülebilir olmasını da beraberinde getirir.

Sonuç

Kapitalizm, dinamik ve değişken yapısı tarihsel olarak kurulumundan bu yana çeşitli krizlerle-üretimsel, siyasal, toplumsal, kültürel, ekolojik, teknolojik ve kentsel- varlığını sürdürülebilir bir noktada devam ettirmektedir. Bu durum, kapitalizmde sermayenin devamlılığı açısından önemli olmakla birlikte, emek açısından bir dizi travmatik sonuçları peşinden getirmiştir. Emegın, güvencesiz, kırılğan, belirsiz ve esnek, iş tanımlarına içkinleştirilmesi ve kullanılıp atılabilir bir karaktere dönüştürülmesi, günümüz kapitalizmde genel normatif bir pratik olarak kendini serimler. Özellikle neoliberal politikalar ekseninde toplumun piyasalaştırılması, sinsi bir virüs gibi; sermaye tarafından toplumun bütün hücrelerine nüfus edilerek her şeyin öğütülebilir ve sömürülebilir olması, emek açısından bir tür yok oluşun da başlangıcını oluşturmaktadır.

Kapitalizmin tarihsel formasyonunda beliren değişimin en önemli aşamalarından biri de kuşkusuz neoliberal evredir. Yer kürenin geniş iletişim ağlarıyla birbirine bağlandığı, sermayenin dolaşımı noktasında barikat işlevi gören ulusal sınırların ortadan kalktığı ve sosyal güvenlik politikaların bertaraf edildiği, doğa ve topluma dair her şeyin meta ve kâr amacıyla işletildiği koşullarda ortaya çıkan özne tipolojisi, neoliberalizmin yarattığı iklimin mantığına uygun düşer. Bir diğer deyişle bu iklimin öznesi, neoliberal özne olarak formülize edilir. Neoliberal özne gerek gerçek yaşamın varoluşsal koşullarında gerekse de dijital teknolojiler dolayısıyla yaratılan sanal mecralarda kendi bütünselliği içerisinde; bedensel ve bilişsel olarak sömürüye açık kılınmaktadır. Aynı zamanda bu sömürü pratiği, emegın güncel sorunun ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Emek, kapitalizmin bu aşamasında sofistike bir yapıya bürünerek sermaye açısından nerede “artı değer” yarattığı ya da sömürünün sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği belirsiz bir sürece girmiştir. Emegın “canlı” ya da “cansız”, “maddi ya da gayri-maddi”, “dijital veya bilişsel”, “duygulanımsal ya da yaratıcı” şeklinde birtakım biçimleri bulunmaktadır. Emegın biçimsel bu farklılıklarının ortak paydasını oluşturan şey, sermaye tarafından sömürülmesidir.

Emek, her ne kadar insanın özü olarak tanımlansa da günümüz kapitalizmde bu öz, doğrudan ya da dolaylı biçimlerde; fabrikada, şirkette, evde, üniversitede, bilgisayar karşısında ya da dijital platformlarda kesintisiz bir “artı değer” yaratmak için neoliberal yönetimsellik yoluyla sömürülmektedir. Emegın biçimsel/formsal yapısı, kapitalizmin kendini yeniden üretimi noktasında yaslandığı tekno-bilimsel gelişmeler ve ideolojik formatlama pratikleri

dolayısıyla paralel bir ekseninde değişim gösterir. Fakat bu değişim emeğin biçimselliğinden çok şey götürse de sermayenin değişmez doğasına yapışık kalan, tavizsiz sömürü ilkesinden çok fazla bir şey götürmez.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme toplumsal sonuçları* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Belek, İ. (1999). *Postkapitalist paradigmlar*. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Brown, W. (2017). *Halkın çözülüşü neoliberalizmin sinsisi devrimi* (B. E. Aksoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dominique Levy, G. D. (2009). *Kapitalizmin marksist iktisadı* (S. Pelek, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dowling, E. v. (2007). Producing the dining experience: Measure, subjectivity and the affective worker. *Ephemera*, 7, 1-7.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın doğuşu College De France Dersleri (1978-1979)* (A. Tayla, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Fuchs, C. (2014). Bilişsel kapitalizm ya da enformasyonel kapitalizm? Enformasyonel ekonomide sınıfın rolü (D. Saraçoğlu, Türkçe Yayına Hazırlayan) M. A. Peters & Ergin Bulut (Ed.), *Bilişsel kapitalizm: Eğitim ve dijital emek* (s. 137-189) içinde. Ankara: Notabene Yayınları.
- Fuchs, C. (2015). *Dijital emek ve Karl Marx* (T. E. Kalaycı, Çev.). Ankara: Notabene Yayınları.
- Fuchs, C. (2020). *Sosyal medya: Eleştirel bir giriş* (İ. K. Diyar Saraçoğlu, Çev.). Ankara: Notabene Yayınları.
- Fülberth, G. (2018). *Kapitalizmin kısa tarihi* (S. Usta, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Han, B. C. (2020). *Psikopolitika neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2008). *Umud mekanları* (Z. Gambetti, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2015). *Neoliberalizmin kısa tarihi* (A. Onacak, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Hülür, H. (2008). Görülebilenin hayaleti, söylenebilenin mırıltısı; Michel Foucault'nun bakışında boşluk ve bulunmayış. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(36), 171-188.
- Hülür, H. (2009). Epistem ve dil; Michel Foucault'da tarih ve eklemleme. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(39), 11-31.
- İlhan, S. (2007). Yeni kapitalizmin karanlık yüzü: İnsanilik ve ahlakilik söyleminin sahiciliği üzerine. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 283-306.
- Kumar, K. (1999). *Sanayi sonrası toplumdaki post-modern topluma çağdaş dünyanın yeni kuramları* (M. Küçük, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Lafargue, P. (2019). *Tembellik hakkı* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lazzarato, M. (2005). Maddi olmayan emek (S. Ö. Selen Göbelez, Çev.). Kolektif (Ed.), *İtalya'da radikal düşünce ve kurucu politika* (s. 133-146) içinde. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (D. K. Osman Akınhay, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. (2013). *Kapital*, 1.Cilt (N. S. Selik, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Çokluk: İmparatorluk çağında savaş ve demokrasi* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2015). *İmparatorluk* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pencolé, M. A. (2021). Dijital emek (A. K. Gülen, Çev.). Kolektif (Ed.), *Marksizm kılavuzu kıyıda köşeden* (s. 101-105) içinde. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Dardot, P. & Laval, C. (2012). *Dünyanın yeni aklı: Neoliberal toplum üzerine deneme* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Read, J. (2014). *Sermayenin mikropolitikası şimdiki zamanın tarihöncesi ve Marx* (A. D. Temiz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Ritzer, G. (2013). *Klasik sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Sennett, R. (2017). *Yeni kapitalizmin kültürü* (A. Onacak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Standing, G. (2019). *Prekarya* (E. Bulut, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Urry, J. (1995). Örgütlü kapitalizmin sonu (A. Yılmaz, Çev.). M. Jacques & S.Hall (Ed.), *Yeni zamanlar* (s. 95-105) içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Doğal afetlerde siyasi liderlerin kriz iletişimi ve sosyal medya söylemi: Recep Tayyip Erdoğan ve Kemal Kılıçdaroğlu'nun Twitter paylaşımları

Canay Umunç*

Öz

Hız ve etkileşimsellik özellikleriyle öne çıkan sosyal medya, kriz iletişiminin etkin gerçekleştirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Sosyal medya, yenilikçi yapısıyla yazılı basın, bülten ve faksla haber iletimi şeklindeki geleneksel uygulamalara karşı avantajlı bir konumdadır. Özellikle Twitter, anlık bilgi aktarımı ve doğrudan kamuoyuna seslenme gibi özellikleriyle halkın yanı sıra siyasi liderlerin de yararlandığı bir sosyal ağıdır. Siyasetçiler terör, savaş, çatışma, doğal afet gibi olağanüstü durumlarda Twitter üzerinden halka mesajlar ileterek, onları etkileme ve ikna etmeye yönelik söylemler kullanmaya eğilimlidir. Kriz iletişiminde Twitter kullanımı yeni bir siyasal söylem biçimini gündeme getirmektedir. Lider Twitter söylemlerinde, olayların gerçek zamanlı sunumu, özgünlük, rakamlar, tablolar ve infografikler gibi retorik güçlendiren özellikler öne çıkmaktadır. Bu çalışmada, Cumhurbaşkanı ve AK Parti Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan ile Cumhuriyet Halk Partisi Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun 28 Temmuz 2021-20 Ağustos 2021 tarihleri arasında Türkiye'de yaşanan orman yangınları ve sel felaketi ile ilgili Twitter söylemlerinde yer alan temalar ve olası sonuçları Norman Fairclough'un eleştirel söylem analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Yapılan analize göre liderlerin afet sırasında Twitteri etkin kullandığı, resmi, dini, bilimsel söylemler kullanmada farklılaştıkları görülmüştür. Sonuç olarak Twitter, günümüzde müzakere ve eleştirel tartışmalar bakımından önemli bir dijital kamusal alandır. Bu bağlamda Twitter, politikacılar ve halk arasında etkin bir diyalog, etkileşim için bir fırsattır ve yakın bir gelecekte bu etkisini sürdürmesi beklenilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kriz iletişimi, siyasal iletişim, doğal afet, sosyal medya, Twitter, eleştirel söylem analizi

Crisis communication and social media discourse of political leaders in natural disasters: Twitter posts of Recep Tayyip Erdoğan and Kemal Kılıçdaroğlu

Abstract

The efficient implementation of crisis communication depends on social media, which stands out for its speed and interactivity capabilities. With its innovative structure, social media has an advantageous position against traditional practices such as print media, bulletins, and fax news transmission. In particular, Twitter is a social network that the public and political leaders also benefit from, with its features such as instant information transfer and direct communication with the public. Politicians tend to use rhetoric aimed at influencing and persuading the public by transmitting messages on Twitter in extraordinary situations such as terrorism, war, conflict, and natural disaster. The use of Twitter in crisis communication brings a new form of political discourse to the agenda. In leader Twitter discourses, features that reinforce rhetoric such as real-time presentation of events, originality, figures, tables, and infographics come forward. In this study, the themes, and potential outcomes in Twitter discourses of the President and AK Party leader Recep Tayyip Erdoğan and the Republican People's Party leader Kemal Kılıçdaroğlu, about the forest fires and the flood disaster in Turkey between 28 July 2021 and 20 August 2021 were analyzed in the framework of Norman Fairclough's critical discourse analysis method. According to the analysis, it was seen that the leaders used Twitter effectively during the disaster, and

*Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik bölümü, E-posta: canayumunc@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7662-5993

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 10/05/2022

Kabul - Accepted: 21/06/2022

Atıf – Reference: Umunç, C. (2022). Doğal afetlerde siyasi liderlerin kriz iletişimi ve sosyal medya söylemi: Recep Tayyip Erdoğan ve Kemal Kılıçdaroğlu'nun Twitter paylaşımları. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 24-51.

they differed in using official, religious, and scientific discourses. As a result, it is obvious that Twitter is today an important digital public space for deliberation and critical discussion. In this context, Twitter is an opportunity for an effective dialogue and interaction between politicians and the public, and it is expected to continue this effect in the near future.

Keywords: Crisis communication, political communication, natural disaster, social media, Twitter, critical discourse analysis

Giriş

Olağanüstü durum, Türkiye Bilimler Akademisi Başkanlığı (TÜBA) tarafından; “(Alm. Ausnahmestand, m, außerordentlicher Zustand, Notlage, f, Notstand, m; Fr. état d’urgence, m; İng. state of emergency; esk. fevkalade hal) doğal yıkım, tehlikeli salgın hastalık, ağır ekonomik bunalım, yaygın şiddet olayları gibi toplumun sağlığını ve kamu düzenini ciddi olarak tehdit eden bir durum baş gösterdiğinde, anayasa ve yasaların düzenlediği biçimde başlatılıp uygulanan, amacı yönetimin hızlı ve etkili önlemler olarak bir an önce olağan duruma dönülmesini sağlamak olan sıra dışı yönetim” olarak tanımlanmaktadır (TÜBA, 2022).

Son yıllarda iklim değişikliği, küresel ısınma, terörizm gibi faktörlerle afet olayları yaşanması afetleri daha tehditkâr bir konuma getirmiştir ve bu konu daha çok gündeme alınmaya başlanmıştır. Ülkemizde ve dünyada orman yangınlarının, eş zamanlı olarak birden fazla şehirde ve ülkede çıktığı durumlar gerçekleşmiştir. Süre bakımından da haftalarca hatta Avustralya’da görüldüğü gibi aylarca süren yangınlara tanık olunmuştur. Bunun yanı sıra, sel taşkınları, toprak kaymaları, kuraklık ve depremler gibi doğal olaylar devam etmektedir. Maden kazaları insan sebepli afet olayları arasında yer almakta ve yakın zamanda Manisa Soma’da gerçekleşmiş bir olaydır. Yangınlar doğal afet sayılabileceği gibi, terör, kundaklama gibi sebeplerle insan eliyle gerçekleştirilen afet olarak da görülebilir. Bu afetler can ve mal kaybına mal olurken çevrede de ciddi hasarlar oluşturmaktadır. Mücadele için afet öncesi önlemler ve afet sonrası çözümlere yönelik afet yönetimi oluşturulsa da afetlerin zararlarını tamamen önlemek ve ortadan kaldırmak mümkün olamamıştır. Dolayısıyla ekonomik gelişme ve geçim sıkıntısı çeken nüfuslar üzerinde bu afetler baskı oluşturmaya devam etmektedir. 2021 yılında Türkiye’de 28 Temmuz’da Manavgat’ta başlayan ve sonrasında Marmaris, Bodrum, Köyceğiz, Gündoğmuş gibi il ve ilçelerimizde görülen yangınların bilançosu ağır olmuştur. Manavgat yangını, Türkiye’de yaşanmış en büyük yangın felaketi olarak kayıtlara geçmiştir. Gebze Teknik Üniversitesi (GTÜ) Harita Mühendisliği Bölümü İleri Uzaktan Algılama Teknoloji Laboratuvarı’nda Prof. Dr. Taşkın Kavzoğlu ile arkadaşlarının yaptıkları analizler sonucunda, Manavgat’ta 56 bin 663, Marmaris’te 12 bin 935, Bodrum’da 11 bin 898, Köyceğiz’de 1629 ve Gündoğmuş’ta 685 olmak üzere toplam 83 bin 810 hektarlık alanın yandığı tespit edilmiştir (Independent, 2022). Yangınların hemen ardından başlayan Batı Karadeniz sel felaketi de Türkiye’de görülen en önemli sel baskınlarından biri olarak tarihe geçmiştir. Aşırı yağış nedeniyle meydana gelen ve Kastamonu, Sinop, Bartın illerini ve ilçelerini etkisi altına alan sellerde toplam 82 kişi hayatını kaybetmiş, 228 kişi yaralanmıştır (Birgün, 2022).

Ülkemizde ve dünyada olağanüstü durum olarak yaşanan doğal afetlere yaklaşımla ilgili sorunlar yaşandığı görülmektedir. Afetlerde yaşanan önlem ve uygulamaların eksikliği tepkilerin odağını oluşturmaktadır. Bazen bazı etkiler doğa olayının ötesinde, dere yatağına konut yapılması gibi insan eylemlerinin bir sonucu olarak tezahür etmektedir. 2021 yılında gerçekleşen yangın ve sel felaketlerine halk sosyal medyada #HelpTurkey, #globalcall, #memleket yakılıyor, #TürkHavaKurumu gibi çeşitli hashtaglerle tepki göstermiştir: #HelpTurkey hashtaginin Türkiye’yi acizlik içinde gösterdiği ve terör örgütlerinin planladığı bir provokasyon olduğu gerekçesiyle karşıt hashtag #wedon’tneedhelp açılmıştır. Sanatçılar önlem ve yardımların tam olduğu konusunda ikiye bölünmüşlerdir. Afetler sırasında ulusal seferberlik ilan edilmiş, halktan her kesim yardım için bölgelere gitmiştir. Birçok hayvan ve

doğayı koruma dernekleri de sosyal medyada kampanya başlatarak yanan orman ve canlılar için destek toplamaya çalışmışlardır (#hayvanlaryanıyor).

Özellikle etkileri büyük çaplı afet durumlarında halk, bölgelerindeki insanlara ulaşmak, canlılara yardım etmek, destek çağrısında bulunmak, bilgi almak ve koordineli hareket etmek için sosyal medyanın gücünden yararlanmaktadır. Bunun yanı sıra sosyal medyada yayılan yanlış bilgiler yapılan yardımları aksatabilmektedir. Bu da sosyal medyanın birçok olumlu yanında olumsuz bir yönüdür. Olağanüstü durumlarda sürecin en az zararlı yönetilebilmesi önceden hazırlanan yasal, kurumsal düzenlemeler ve tedbirlerle mümkündür. Bu gibi durumlarda kriz iletişiminin etkinliği sunulan bilgi, yorumlama ve pratiğe dökmedeki bütünlüğe başarıya bağlıdır. Burada kurumların ve farklı siyasi aktörlerin topyekûn çabası önemlidir. Bu bağlamda liderler halkla doğrudan ve etkili bir iletişim için yeni medyaya yönelmişlerdir.

Yeni medyanın çağın gereklerine uygun olarak erişilebilir, güncellik ve etkileşimsellik özellikleri kitlesel olarak etkin kullanılan bir mecraya dönüşmesine yol açmıştır. Kullanıcılar, bu yeni özelliklerle bilgi paylaşımında bulunduğu gibi, diğer bireylerle alternatif iletişim kurma olanağına sahip olmuşlardır. Liderler de bu anlamda kamuoyuna seslenmek için sosyal medya hesaplarını etkin kullanmaya başlamışlardır. Özellikle savaş, çatışma, terör, doğal afet gibi kriz durumlarında halka doğrudan bilgi verme ve iletişim kurmak, sosyal medya aracılığıyla daha mümkün olmuştur. Çalışmanın konusu olan doğal afetlerde sosyal medyanın, afet iletişimini iyileştirme kapasitesi, sosyal medyanın bu açıdan farklı yönlerinin ve uygulamalarının incelenmesine salık vermiştir. Çoğunlukla liderler, sosyal medyanın gücünü fark ettiklerinden doğrudan kendileri veya iletişim ekipleri ile hesapları yönetmektedir. Bunun için siyasiler, ileti oluştururken içerik ve teknik olarak etkili yöntemler kullanarak halk üzerinde olumlu bir imaj ve güven kazanmayı hedeflemektedirler.

Dünyada ve ülkede meydana gelen sağlık, ekonomi, afetler gibi gelişmelere yönelik olarak, siyasi aktörler Twitter kanalı aracılığıyla, halka icraat, görüş ve vaatlerini iletmektedir. Çeşitli ülkelerde eş zamanlı ortaya çıkan ve haftalarca süren, Türkiye’de de 28 Temmuz 2021’de başlayıp 10 Ağustos 2021 tarihine kadar devam eden yangınlar ve hemen ardından 11 Ağustos tarihinde gerçekleşen Kastamonu, Bartın, Sinop illeri ve ilçelerini etkisi altına alan sel felaketleri bu bağlamda örnek teşkil etmektedir. Bu süre zarfında, Türkiye Cumhurbaşkanı ve Ak Parti Lideri Recep Tayyip Erdoğan ve muhalefet partisi CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu’nun doğal afetlerle ilgili paylaşımları öne çıkmıştır. Bu çalışmada, her iki liderin doğal afetlerle ilgili olarak Twitter üzerinden yapmış oldukları paylaşımlar, Norman Fairclough’un eleştirel söylem analizine göre incelenmiştir. Bu bağlamda iletilerin öncelikle dilsel özellikleri ve sonrasında söylemsel ve toplumsal uygulamaları incelenmiştir.

1. Sosyal medya ve kriz iletişimi

Sosyal medya, Web 2.0’in ideolojik ve teknolojik temellerine dayanan ve kullanıcı tarafından oluşturulan içeriğin yaratılmasına ve değiş tokuşuna izin veren “bir grup internet tabanlı uygulama” olarak tanımlanmaktadır (Kaplan & Haenlein, 2010, s. 60). Günümüz dünyasında sosyal medya sadece diğer insanlarla etkileşimde bulunup mesaj alışverişinde bulunduğumuz bir platform değil ulusal ve uluslararası gündemin takip edildiği, sürekli bilgi akışının olduğu bir platformdur. Sosyal medyada aktif olan birçok insan, artık pasif bir şekilde geleneksel medyanın haber vermesini beklememekte, aktif bir şekilde sosyal platformlardan bilgi edinmeye çalışmaktadır (Brown & Billings, 2013). Yeni medya platformları, insanların oyun, eğlence, bilgi edinme gibi amaçlarla biraraya gelerek interaktif bir iletişim kurmalarını sağlamaktadır. Yaygın kullanıma sahip Twitter, Instagram, Youtube, Facebook gibi siteler bir amaç etrafında birleşme, bağlantılar kurma, kolektif hareket etme ve bilgi edinme gibi olanaklar sunmaktadır (Nazlı & Umunç, 2020, s. 202).

Sosyal medya aynı zamanda farklı ideolojilerin biraraya geldiği bir arenadır. Ağ teknolojisi sayesinde birçok yerden farklı görüşler sosyal medyada yer bulmaktadır. Siyasetçiler, akademisyenler, sanatçılar, gazeteciler, sivil toplum kuruluşları ve yurttaşlar sosyal medya aracılığıyla düşüncelerini kamuoyuyla paylaşmaktadır. ABD eski başkanı Donald Trump gibi Twitter'ı aktif kullanan, hatta çoğunlukla Twitter üzerinden halka doğrudan mesajlarını ileten liderler göz önüne alındığında sosyal medyanın etkinliği ve gücü ortaya çıkmaktadır.

Facebook, Twitter, LinkedIn veya Google gibi sosyal ağ siteleri sosyal medyanın temsili türleridir. Bu tür bir sosyal ortam, kişilerarası iletişimi teşvik etmektedir. Sosyal ağ siteleri, sosyal medya araştırmalarının temel konularındandır. Sosyal medyanın interaktif platformu, hem sosyal alışverişin önündeki engelleri kaldırmaktadır hem de çok sayıda bireyi güncel toplum sorunlarına dahil etmek için etkili bir araçtır. Bu şekilde, katılımcı kültür sosyal medya platformuna yerleştirilmiştir (Hwang & Kim, 2015, s. 478). İletişim teknolojilerinin gelişimi ve birbirleriyle bağlantıları örneğin mobil telefonla televizyonun bir arada kullanılması etkileşimli yeni nesil izleyici kitlesi oluşmasını sağlamıştır. Yorumlar, yüz yüze iletişimden dijital ortama taşınmış oluşturulan hashtag / etiketlerle sınır ötesi iletişim ve etkileşim olanaklı hale gelmiştir (Nazlı & Umunç, 2020, s. 217).

Sosyal ve medya ağlarını birleştirmesi sosyal medyayı ağ toplumu için kusursuz bir örnek yapmaktadır. Bu araçları kullanma eğilimine van Dijk, "ağ bireyselleşmesi" adını vermektedir. Ağların bireyselleşmesi, yer, grup veya kurum yerine bireyin ağ toplumunda merkez haline gelmesidir. Ağlar sayesinde bireyler sosyalleşmekte, sınır ötesi ilişkiler kurabilmekte ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak daha çok sosyal medyada çevrimiçi kalabilmektedir (van Dijk, 2018, s. 253). Bir amaç etrafında insanlarla iletişim kurmak, toplu bir eyleme geçebilmek ve bazı konuların kolektif çabalarla değer kazanması, insanlara "kolektif biz" şeklinde bütünün bir parçası olduklarını kısacası aidiyet hissetmelerini sağlamaktadır (Della Porta & Diani, 2006, s. 118). İkinci ekran olarak dijital medya platformları üzerinden insanlar düşünce ve fikirlerini yorumlarını paylaşarak, aldıkları beğeni ve destekleyici yorumlarla burada oluşan geçici grupların ve belki daha sonra da tanındıkça farklı grupların üyeleri haline gelebilmektedir. Kolektif eyleme geçme gibi konularda birey, bireysel olarak değil ağ üzerinde parçası olduğu grubun toplu kararına göre hareket etmektedir. İktidar da bir ağ biçiminde örgütlenerek tüm toplumu kapsamına almaya çabalar ve iletişim ağlarından yararlanarak toplumun kendisinden kopmamasına çalışır (Çoban, 2016, s. 8). Özellikle afet zamanlarında, sosyal medyanın gücünden en etkin şekilde yararlanıldığı görülmektedir.

Sosyal medya teknolojileri kriz yönetimi için çeşitli işlevlere sahiptir. Her şeyden önce sosyal medya hızlı mesajın yayılmasını sağlar. Web 1.0'ın birincil iletişim platformu olan web sitelerine kıyasla, sosyal medya, büyük ölçekli ve merkezi olmayan ağlar aracılığıyla kurumsal güncellemeleri yayınlamada daha verimlidir. Liu ve arkadaşları buna örnek olarak 2008 Güney Kaliforniya orman yangınları, Japonya'da yaşanan 2011 depremini göstermiştir. Bu olaylar sırasında sosyal medya bilgi yayma için oldukça ihtiyaç duyulan bir platform haline gelmiştir (Liu vd, 2018, s. 808).

Sosyal medya afet iletişimi için geleneksel medyaya (gazete, radyo, televizyon gibi) göre avantajlı konumdadır. Örneğin, Jaeger ve arkadaşları (2007), geleneksel medya ile karşılaştırıldığında, web tabanlı sosyal medya teknolojilerinin daha fazla kapasite, güvenilirlik ve etkileşim ile karakterize edildiğini ve bunların her birinin afet iletişimi için avantajlı olabileceğini belirtmektedir. Keim ve Noji'nin (2011, s. 52) de belirttiği gibi afet iletişimi konusunda sosyal medyanın geleneksel medyaya kıyasla avantajları, özellikle bilgi akışı, bilgi kontrolü, uyarlanabilirlik, yerel sakinlere uygunluk, maliyet, erişilebilirlik ve bilgilerin güncelliği olarak sıralanabilir.

Afetler sırasında ve sonrasında durumsal farkındalık için sosyal medya kullanımına yönelik artan bir ilgiden bahsedilebilir. Pek çok çalışma yanıt aşamasında sosyal medya verilerine odaklanmaktadır. Örneğin, afetler sırasında bilginin sosyal medya üzerinden nasıl yayıldığına ilişkin araştırmalar yapılmıştır; Etkilenen insanlar afetler sırasında sosyal medyayı nasıl kullanıyor gibi. Jaeger ve arkadaşları (2007), sosyal medyanın geleneksel medyaya göre, daha kapasiteli, güvenilir, etkileşimsel olmasıyla afet iletişiminde etkili olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca Mills ve arkadaşları, sosyal medyanın daha ekonomik, basit kullanımlı, ölçülebilir, hızlı, mobil, coğrafi bilgi sistemi kapasiteli bir ağ olmasının acil durum iletişim sistemi için avantajlı olduğunu ileri sürmektedir (aktaran Houston vd., 2014, s. 5).

Mesajlar, Youtube, Blog, News Post, Facebook gibi farklı medyalar yoluyla diğer mesajlara bağlanabilir:

- Toplumun güvenliğini etkileyen siyasi konular.
- Yerel toplumu etkileyebilecek acil durumla ilgili bilgiler.
- Yetki alanındaki memurlara ilişkin duyurular.
- Toplumun güvenliğini etkileyen yeni programlar.
- İstihdam olanakları vb. gibi.

Sosyal medya platformları, çatışma ve doğal olaylar gibi kriz esnasında kurumların faaliyetlerinin kamuoyunda duyurulmasında aracı olabilmektedir. 2000’li yıllardan itibaren vatandaş katılımlı paylaşımların kriz iletişiminde rolünün önemine varılmıştır (Bruns & Burgess, 2016, s. 484). Sosyal medyanın afet iletişimini iyileştirme konusundaki görünür kapasitesi nedeniyle, hükümet ve siyasal partiler de sosyal medyada afet iletişiminin farklı yönlerini ve uygulamalarını incelemeye yönelmişlerdir.

1.1. Twitter

Günümüzde sosyal medya platformu olarak Twitter’ın diğer sosyal medya mecraları arasında farklı bir yeri var desek yanlış olmaz. Zira Twitter, özellikle dünya gündeminin yakından takip edildiği ve bize en çok konuşulan olayları aktarması açısından haber iletimi görevini de üstlenmiştir. Twitter’ın haberleri takip etmede, diğer internet sayfaları ile rekabet eder pozisyonda olduğu söylenebilir.

Twitter, 240 karakterden oluşan içerikle, kullanıcılar arasında mesaj alışverişi sağlayan ücretsiz bir sosyal ağ ve blog sitesidir. Twitter mesajları aynı zamanda kamusal olarak da işleve sahiptir. Twitter’da gündemdeki konularla ilgili tarama yapılabilmekte ve gündem sırası izlenebilmektedir. Twitter, ilk çıktığı zamanlarda kullanıcılarının ne yaptığını ilişkin iletiler sunulmasına olanak tanırken, daha sonrasında “neler oluyor” sorusuna yönelerek, hizmetin kullanım yelpazesine uyumlanmayı hedefliyordu. 2011’den itibaren artık daha tarafsız “yeni tweet oluştur...” ifadesiyle, amacına uygun kurumsal ve halka açık anlatıların platformu olmuştur.

Twitter, kullanıcıların diğer tweetleri takip etmesine olanak verir. Burada paylaşımların herkese açık ve gizli olması kullanıcıların insiyatifindedir. Ayrıca her profil sayfasında, hesap sahibinin takip ettikleri ve takipçileri de görülebilmektedir. Kullanım olarak Twitter istatistiklerine göre, 2020 yılı sonunda dünya genelinde Twitter, aylık aktif kullanıcı sayısı 321 milyon olarak belirtilmektedir. Bunun %79’luk kısmının ise Amerika dışındaki kullanıcılar oluşturmaktadır. Türkiye’de 2021 yılında günlük ortalama 7 milyon tweet atılırken, bunların yüzde 59’u olumsuz, yüzde 41’i olumludur (Ideasoft, 2022).

North ve arkadaşlarının (2018, s. 197) belirttiği gibi kullanıcılar sosyal medyaya yüksek düzeyde güvenilirlik atfettiğinden, kriz anlarında Twitter kullanımı daha artmaktadır. Özellikle gerçek yaşamda hiçbir bilgi akışı olmadığı zaman, Twitter iyi bir bilgi kaynağıdır. Eğer bir olay olduysa ve çok sayıda insan oradaysa, muhtemelen onunla ilgili bir yerde

tweet akışı vardır. Bu, sosyal sitenin yapılandırılma biçimindedir. Facebook'ta birinin duvarında bir şey olduğunda, diğerleri bu bilgiyi paylaşabilmekte, fakat bu bilgi tweet kadar hızlı bir şekilde yayılmayabilmektedir. Bunun nedeni insanların birbirini takip etmesi ve insanların dikkatine bilgiyi sunmasıdır. Ayrıca, Twitter'da hashtags ve anahtar kelimeler kullanılabilme imkanı vardır. Bu, bilginin araştırılmasında ve yönlendirilmesinde çok güçlü bir uygulamadır. Twitter platformunun özellikleri sayesinde olay anı bilgilerin hızlı bir şekilde geniş bir kullanıcı ağına yayılmasıyla kamu oluşumuna imkan sağlanmaktadır. En etkili ve hızlı paylaşım için kullanıcılar birleşik bir hashtag oluşturmaya yönelmektedir. Bu yoğun ve hızlı bilgi akışı, mesenformasyon gibi bir riski de beraberinde getirmekte, enformasyonun güvenilirliğini sorgulatmaktadır (Bruns & Burgess, 2016, s. 486). Genellikle, bir olay birden fazla kişi tarafından raporlandığında doğruluğa o derece yaklaşılmış olur. Olay yerinde bulunmayanlar elden ele bu tweetleri dolaştırmaktadır. Tweetlerin çokça retweet edilmesi de aşırı tweet yüklemesine sebep olmaktadır. Bu nedenle retweetlerin filtrelenmesi gerekmektedir.

İstatistiklere göre, Twitter'ın bir kriz sırasında paydaşlarla iletişim kurmak için tercih edilen bir araç olması şaşırtıcı değildir. Krizlerin hızlı gelişmesi ve öngörülemezliği, paydaşları Twitter'a "bilgi paylaşmak, duruma tepki vermek ve destek almak için" erişmeye yöneltmiştir. Schultz ve arkadaşları (2011), Twitter'da kriz iletişimine verilen tepkilerin geleneksel medyadan daha olumlu olduğunu bulduğundan, araştırmalar bu ilişkinin faydalı olduğu fikrini desteklemektedir. Schultz'un çalışmasındaki tweetleri okuyanların, geleneksel medya aracılığıyla bilgi alanlara göre olumsuz bilgileri boykot etme veya yayma olasılığı daha düşüktü. Son olarak, Twitter'daki saf bilgi yanıtı, bir yeniden inşa stratejisi (Schultz vd. 2011), belki de karakter sınırı nedeniyle, kuruluşları bir krizden geleneksel medyaya göre daha başarılı bir şekilde uzaklaştırabilir (aktaran Austin & Yan Jin, 2018, s. 200).

Twitter, doğal afetler veya yardım çabalarını koordine etmek için de başarıyla kullanılmaktadır. Depremlerden sonra yapılan yardım çalışmaları, 2011'deki Londra isyanlarından sonraki temizlik çalışmaları ve 2012'de ABD'nin doğu kıyısında oluşan kasırga sonrasındaki yardım çabalarının koordinasyonu gibi olay içerikleri sunar. Bu durumlarda, Twitter kullanıcılarının mesajları, kurtarma çalışanları veya yardım çabalarıyla ilgili değişen koşullar hakkında bilgi sunabilmektedir. Böylece mesajlar, bir durumun mevcut durumunu belgelemek için kullanılabilen ve yardım çabalarının koordinasyonu için bir temel olarak hizmet edebilmektedir. Bu, Twitter'ın yalnızca siyasi elitler tarafından pazarlama için değil, aynı zamanda siyasi aktivistler ve yardım görevlilerinin belgelenmesi ve koordinasyonu için bir araç haline geldiğini gösterir. Bu nedenle Twitter, toplu eylemin koordinasyonunu ve teşvikini güçlendirme potansiyeline sahiptir (Jungherr, 2015, s. 17). Twitter, "mention" (yani, tweet'e diğer kullanıcıları dahil etme) veya "yanıtlama" (yani, bir tweet'in başında kullanıcı adlarını dahil etme) işlevi aracılığıyla, halkın odak kuruluşla doğrudan etkileşime girmesine izin verir. Devlet kurumları için bu işlevler, çeşitli kamularla iletişim kurarken şeffaflığı ve güveni artırma potansiyeline sahiptir (Liu vd., 2018, s. 808).

2. Siyasal iletişim ve sosyal medya

Siyasal iletişim çalışmaları televizyonla başlamış gibi görülsede aslında yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. 1920'de Walter Lippman, medyanın insanların erişilmez, gözden ve akıllardan uzak dünya hakkında imgeler oluşturmasını belagatlı ve etkili bir şekilde betimlemiştir. Siyasal iletişimin önemi yaklaşık XX. Yüzyılda anlaşılmaya başlanmıştır. I. Dünya savaşı ve 1929 buhranının yaşandığı dönemlerde yönetici kesim kitle iletişim araçlarının önemini keşfedip, medyaya daha bir ilgi göstermiştir. I. Dünya savaşı ile artan propaganda faaliyetleri, siyasi liderlerin kendilerini halka anlatma ve halkı kendi ideolojilerine yaklaştırma amacını taşıyordu. Siyasal alandaki iletişime olan bu ilgi, alanda çalışan akademisyenlerin de ilgisini bu konulara yoğunlaştırmıştır. 19. yüzyılda Alman

Felsefeci Nietzsche, iktidar ilişkileri ile insanların kitleler halinde sürüleştirilmesine dikkat çekiyordu.

Günümüzde gelişen internet teknolojileri ve sosyal medya hem kullanıcıların kendi içeriklerini belirleme ve sunma şansı tanırken, hem de politik aktörler için amaç ve hedeflerini seçmen kitlesine bildirmek, toplumu kendi ideolojileri doğrultusunda yönlendirmek için imkanlar sunmaktadır. Sosyal medyanın daha kapasiteli, etkileşimsel, hızlı ve ekonomik olması gibi özellikleri diğer araçlardan ayrılmaktadır. Bu yüzden stratejik iletişim uzmanları yeni medya özelliklerine uygun içerikler hazırlama yönünde eğitilmişlerdir. Bugün Twitter kullanmayan siyasi lider hemen hemen yok gibidir. Birçok siyasi parti, düşünce ve uygulamalarını sosyal medya kanalıyla kamuoyuyla etkin bir şekilde paylaşmaktadır. Sosyal medyada paylaşılan iletilerin altında yorum yapabilme, beğeni atma gibi imkanlar anında geri bildirim alma ve halkın tepkisini ölçmeyi sağlamaktadır.

Devlet kurumları bilgi yaymak, halkla iletişim ağları kurmak ve toplumsal krizleri yönetmek için Twitter gibi sosyal medya kanallarını daha çok tercih etmektedir. Kriz durumlarında halkı hızlı bir şekilde bilgilendirme ve etkileşim noktasında sosyal medya önem kazanmıştır (Liu vd., 2018, s. 807). Sosyal medyanın kitleler tarafından aktif bir şekilde kullanılması siyasi aktörlerin ilgisini de bu alana yöneltmesini sağlamıştır. Siyasi liderler sıradan iletişimin aksine fotoğraf, video, infografik gibi multimedya içerikli metinlerle seçmene seslenmeyi ve onları etkilemeyi hedeflemektedir. Siyasetçiler, bazen kendi kişisel hesapları, bazen de bağlı oldukları siyasal partilerin hesapları üzerinden seçmenle iletişim kurmaktadır. Twitter, seçmenlerle şeffaf ve hızlı bir iletişim kurmak açısından en başta gelen sosyal medya mecralarındandır. Liderler, krizler karşısında retorik biçim olarak karizmatik kişilik, duygusal çekicilik, kaynağın güvenilirliği, rasyonel çekicilik gibi ikna bileşenlerini bu platformlarda kullanmaktadır.

3. Doğal afetlerde liderler

Tüm dünyada liderler toplum üzerinde bir güce sahiptir. Liderlerin karar almasında bir organizasyon süreci, mevzuat çerçevesi gibi faktörler vardır. Liderler, başkalarının güvenliği ve yaşamlarını etkileyen kararlar alma gibi sorumlulukları taşırlar. Özellikle afet zamanlarında bu sorumluluk yükü artar. Bu siyasi mercilerin en üst kademesinden en alt kademesine kadar geçerlidir. Afet durumlarında yerel belediyelerden, köy muhtarlarına kadar yerel yönetimlere de sorumluluklar düşmektedir.

Kriz iyi bir yönetim sürecini gerektirmektedir. Kriz ve liderlik birbiriyle doğrudan ilişki içerisinde iki kavramdır. İnsan yaşamında krizler tehdit oluşturan unsurlar olmakla birlikte hızlı bir şekilde çözüme kavuşturulması gereken durumlardır. Böyle durumlarda insanların liderlerden çözüm üretmesini beklemesi doğal bir eğilimdir. Krizin doğru yönetilmesi, insanların liderlerine olan güven ve bağlılığını pekiştirmektedir. Bununla birlikte iyi yönetilmeyen kriz, halkın lideri tüm olumsuzluklardan sorumlu tutmasına kadar gidebilir. Ayrıca krizin iyi yönetilmesi, liderin eylemlerini uygulamaya koyması ve seçim zamanlarında ön plana çıkması için bir fırsata çevrilebilmektedir.

Kriz yönetimi medya baskısı, stres, yanlış bilgi gibi çok sayıda faktörden dolayı olumsuz etkilenmektedir. Hükümet yetkilileri, herhangi bir doğal afet durumunda etkili bir afet iletişimi ile krizlerin oluşmasından sorumlu olmadığını kanıtlamanın yanı sıra, krizlere karşı her zaman tedbirli olduklarına, halkın güvenliğini sağlamak ve zararlarını karşılamak için yeteri kadar önlemler aldıklarına halkı ikna edebilmelidir. Aksi durumda, kamuoyunda huzursuzluk ve yoğun eleştiriler baş gösterir. Boin & Hart'ın (2003, s. 546) kriz karşısında halkın liderlerden beklentilerine yönelik yaptığı araştırmasında, altı kamu beklentisi belirlenmiştir. Bunlar, liderlerin kamu güvenliğini gündemlerinin ilk sırasında tutması, liderlerin en kötü senaryolara hazırlıklı olmaları, gelecek krizlere karşı uyarıları dikkate almaları, bir kriz sırasında liderlerin sorumluluk alması, kriz yönetimi operasyonlarına net bir

yön vermeleri, kriz mağdurlarına karşı empatik ve destekleyici olmaları ve bunu uygulamaya dökabilmeleri, kriz sonrası ders çıkarmaları olarak sıralanabilir. Halkın bu beklentilerine karşılık liderlerin çoğunlukla, birbirlerini suçlamaya eğilimli olduğu ve önlemler konusunda yetersiz oldukları düşünülmektedir (Boin & Hart, 2003, s. 546).

Zor durumda bir bölgeyi rahatlatmak için ülke içi kaynakların harekete geçirilmesinde gecikme yaşanması, hükümetin daha üst düzeyinde liderlerin güvenilirliğinin sorgulanmasına sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra diğer ülkelerden yardım alma durumunda yaşanan yetersizlikler, liderlerin tekrar seçilmesini tartışmalı hale getirebilir. Liderlerin afet durumu ile ilgili sergilediği politika ve tutumlar, geniş kapsamlı sonuçlar doğurabilir. Bunun için afet öncesi, sonrası ve sonrası koşullar değerlendirilir. Genellikle afet öncesinde liderler, afet durumlarına özel ilgi göstermezler. Beklenmeyen felaketlerse, ulusun afetle mücadelesini zayıflatabilir. Bu durumda liderler, dışarıdan gelen yardımlara daha çok güvenebilir. Bu tür olayların izlenmesi ve değerlendirilmesi için yan kuruluşların eksikliği ulusal farkındalığı düşürmektedir ve önlemler yetersiz kalmaktadır. Liderlerin bu eksikleri tamamlamadaki sorumlulukları, afetlere karşı hazırlıklı bir toplum oluşmasında önemlidir. Siyasal liderler bazen afetlerle ilgili diğer yönetim kademelerindeki kişileri suçlama eğilimine girebilirler. Halk ise, seçilmiş yöneticilerden çıkarlarının gözetilmesini beklemektedir. Carter'a göre (2008, s. 111) afet sonrasında ideal olarak karar vermede şu eylemler gerekebilir:

- mevcut afetten ve öncekilerden ilgili faktörleri ve ayrıca gelecekteki olası gelişim için projeksiyonları içeren optimum bir veri tabanı;
- afet sonrası kurtarma ve geliştirme stratejisinin net tanımı;
- bu strateji dahilindeki bireysel programların doğru belirlenmesi;
- stratejinin ve bileşen programlarının uygulanmasına ilişkin sorumluluğun net tanımı;
- programların/projelerin etkin yönetimi ve koordinasyonu; ve
- Geçerli olduğu durumlarda, mevcut ve gelecekteki ulusal kalkınma planlarında ilgili düzenlemeler.

4. Yöntem

Bu çalışma, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın (@RTErdogan) Twitter hesabındaki, yangın ve sel felaketi ile ilgili 21 tweeti, CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu'nun (@kilicdaroglu) hesabındaki yangın ve sel felaketi ile ilgili 33 tweeti eleştirel dilbilimci teorisyen Fairclough'un modeline göre incelemektedir. Tweetleri incelemek için eleştirel söylem analizi (ESA) uygun bir yöntem olarak düşünülmüştür çünkü tweetler ağ bağlantılı kamusal alanda oluşturulmaktadır. Fairclough'un eleştirel söylem analizi, siyasal söylemin ayrıntılı incelenmesinde uygulanabilir bir analizdir. Bu yöntem, yeni bir siyasal söylem biçimi olarak tweetlerin mikro ve makro düzeyde analizine olanak tanır.

Fairclough'un açıklamasıyla ESA dili de kapsayan bir anlamlandırma süreci ve sosyal pratiklerin başka öğeleriyle olan diyalektik ilişkinin çözümlemesidir (Özer, 2021, s. 307). Söylemin toplum ve kültür içindeki rolü tarihsel olarak değişkendir ve Fairclough'a göre modern ve çağdaş ("geç modern") toplumda söylem, sosyokültürel yeniden üretim ve değişimde önemli bir rol üstlenmektedir. Fairclough'a göre burada amaç, üç ayrı analiz biçimini birbirleriyle eşleştirerek, üç boyutlu bir çerçeve oluşturmaktır: (sözlü veya yazılı) dil metinlerinin analizi, söylem pratiğinin analizi (metin üretim, dağıtım ve tüketim süreçleri) ve sosyokültürel pratiğin örnekleri olarak söylemsel olayların analizi (Fairclough, 1989, s. 2). Fairclough'un değindiği bir önemli husus da ilkesel olarak metin analizinin, metinlerin gömülü olduğu kurumsal ve söylemsel uygulamaların analizinden yapay olarak izole edilmemesidir (Fairclough, 1989, s. 9).

Bu açıklamalara göre, çalışmada her tweet ayrı bir metin olarak değerlendirilmiş ve derinlemesine analiz edilmiştir. Öncelikle dilsel özellikler daha sonrasında söylemsel ve

toplumsal uygulamalar incelenmiştir. Tarih aralığı olarak Türkiye’de yangınların ilk başladığı tarih, 28 Temmuz 2021 ve kontrol altına alındığı 10 Ağustos 2021 ve sel felaketinin başladığı 11 Ağustos ve 20 Ağustos 2021 tarihleri arası alınmıştır. Bu tarih aralığında Cumhurbaşkanı Erdoğan, çeşitli konularda toplam 56 tweet atmıştır. Bunların 21 tanesi orman yangınları ve sel felaketi ile ilgilidir. Bu tweetler, sosyal medyada yangınla ilgili konuya cevap niteliğindedir. Kılıçdaroğlu, toplam 74 tweet atmıştır. Bunların 33 tanesi orman yangını ve sel felaketi ile ilgilidir. Toplamda 54 tweet doğal afetlerle ilgilidir. Bu bağlamda, Erdoğan ve Kılıçdaroğlu’nun tweet siyasal söylemiyle doğal afetlerle ilgili konuları nasıl sunduğu incelenmiştir.

4.1. Metinsel ve detaylı dil analizi

Fairclough’a (1989) göre makro analiz eleştirel söylem analizinin dilsel bileşenindeki son adımdır. Makro analiz metni tüm öğeleriyle bir bütünlük içinde ele alır. İlk bölümde tüm tweetlerin belirli gramer ve dilsel özellikleri belirlenmiştir. Tweetler metin içeriklerine göre incelenmiştir. Bütün tweetlere burada yer vermek mümkün olmadığı için tweetler kronolojiye göre numaralandırılmış ve aynı tarihli tweetler ayırt edilebilsin diye kısa içerikleri yazılmıştır.

Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın @RTErdogan Twitter sayfasında yayınladığı tweetler şu şekilde numaralandırılmıştır:

- 30 Temmuz 2021, Tweet 1: “Orman yangınlarıyla mücadelemiz sürüyor”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 2: “Yanan alanların yeniden ağaçlandırılmasına ilk yağmurlarla beraber başlayacağız”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 3: “Milletimiz müsterih olsun”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 4: “Yangından etkilenen bölgeler AFAD tarafından Genel Hayata Etkili Afet Bölgesi” ilan edilmiştir.”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 5: “Ormanlarımızı yakanları bulup ciğerlerini yakmak boynumuzun borcudur.”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 6: “Marmaris’te vatandaşlarımızla birlikteyiz.”, “Muğla, Marmaris orman yangınları hakkında bilgi ve inceleme”
- 31 Temmuz 2021, Tweet 7: “Antalya/Manavgat orman yangınları hakkında bilgi ve inceleme”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 8: “İnşallah, bu zorlu süreci en kısa sürede atlatacağız”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 9: “Destek olan ülke başkanlarına teşekkür”
- 04 Ağustos 2021, Tweet 10: “ATV, A Haber, A news, A para ortak canlı yayını”
- 06 Ağustos 2021, Tweet 11: “Yeşil vatani korumak için cansiperane mücadelemiz devam edecek”
- 06 Ağustos 2021, Tweet 12: “Yangın söndürme çalışmalarımız yoğun bir şekilde devam ediyor.”
- 08 Ağustos 2021, Tweet 13: “Devletimiz yüreğimizi yakan bu hadiselerle ilgili soruşturmasını titizlikle ve tüm boyutlarıyla sürdürmektedir.”
- 11 Ağustos 2021, Tweet 14: “Kanal D, CNN Türk ortak canlı yayını”
- 12 Ağustos 2021, Tweet 15: “Selin etkili olduğu bölgelerde tüm kurum ve kuruluşlarımızla yoğun bir çalışma yürütmekteyiz.”
- 12 Ağustos 2021, Tweet 16: “Sel bölgelerinde mahsur kalan vatandaşlarımız...”
- 12 Ağustos 2021, Tweet 17: “ Üç ilimizdeki sel felaketine farklı ekipman ve imkan ile müdahale etmekteyiz.”
- 12 Ağustos 2021, Tweet 18: “Milletimizin birlik ve beraberliğiyle bu zor günleri inşallah kısa sürede aşacağız.”
- 13 Ağustos 2021, Tweet 19: “Kastamonu, Bartın ve Sinop illerimizde sel felaketinden etkilenen bölgeleri Genel Hayata Etkili Afet Bölgesi ilan ettik”

13 Ağustos 2021, Tweet 20: “Bozkurt, Kastamonu sel felaketi hakkında bilgi ve inceleme”

18 Ağustos 2021, Tweet 21: “Kanal 7, Ülke TV, 24 TV, TV net ve TV 360 Ortak Canlı Yayını”

Örnek Tweetler:

<p>Recep Tayyip Erdoğan Türkiye devlet görevlisi Orman yangınlarıyla mücadelemizi 45 helikopter, 6 uçak, binlerce araç ve personelimizle kararlı ve hızlı bir şekilde sürdürüyoruz.</p> <p>Yangından etkilenen hiçbir vatandaşımızı mağdur etmeyeceğiz.</p> <p>ORMAN YANGINLARIYLA MÜCADELEMİZ SÜRÜYOR Hasar hesap çalışmalarından sonra, evi yangın yangınla mücadele edenleri yetiştirilmesini edilecektir. Hayvanlarını kaybeden vatandaşlarımız da mağdur etmeyeceğiz.</p> <p>45 HELİKOPTER ARABE 1080 İTFAİYE İÇİŞİ 10.550 6 ADET UÇAK 2270 İK HEDİHALE ARABI 280 SU TANKI 81 ORMAN YANGINI ÖZGÜ 70 YANGIN KONTROL ALTIHA ALINDI</p> <p>3,011 16,8B 48,3B</p>	<p>Recep Tayyip Erdoğan Türkiye devlet görevlisi Türkiye'nin orman varlığını artırmış bir yönetim olarak elbette yanan her yeri daha fazlasıyla tekrar ağaçlandırmak en başta gelen görevimizdir.</p> <p>YANGIN ALANLARIN YENİDEN AĞAÇLANDIRILMASINA İLK YAĞMURLARLA BİRLİKTE BAŞLAYACAĞIZ</p> <p>Anayasamızın 169'uncu maddesine göre yanan alanlar başka amaçla kullanılmaz ve tekrar ağaçlandırılır.</p> <p>Türkiye'nin orman varlığını artırmış bir yönetim olarak, elbette yanan her yeri daha fazlasıyla tekrar ağaçlandırmak en başta gelen görevimizdir.</p> <p>Türkiye'nin bu konudaki gücü ve başarısı, gelişmiş ülkelerin dahi örneğidir.</p> <p>2,233 13,4B 46B</p>
Tweet 1	Tweet 2

<p>Recep Tayyip Erdoğan Türkiye devlet görevlisi Milletimiz müsterih olsun.</p> <p>Devletimiz tüm kurumları ve imkânlarıyla yangınların söndürülmesi, vatandaşlarımızın mağduriyetlerinin giderilmesi, hasarların tazmini, zarar gören yerlerin yeniden ihyası için çalışmaktadır.</p> <p>MİLLETİMİZ MÜSTERİH OLSUN HER TÜRLÜ ZARARI KARŞILAYACAĞIZ</p> <p>KİRA YARDIMI YAPILACAK YANGINDAN EVİ HARABE HALİNE GELENLERİN KİRA YARDIMI YAPILACAK</p> <p>HASARLAR KARŞILANACAK TARİHİ HAYATİNESİ VE DİĞER HAYATİNESİNE ZARAR OLANLARIN HASARLAR KARŞILANACAK</p> <p>ERTELENECEK VERGİLER, SOK İHBİSİ VE DİĞER ERTELENECEK</p> <p>FAİZSİZ ESNAF KREDİSİ VERİLECEK İHBİSİNİN ACİL DURUMUNDA FAİZSİZ ESNAF KREDİSİ VERİLECEK</p> <p>50 MİLYON</p> <p>YÖRESEL MİMARİYE UYGUN OLARAK PLANLANACAK BÜYÜK İNŞAATLARA 1 YIL İÇERİSİNDE BAŞLANACAK İNŞAAT 1 YIL İÇERİSİNDE TAMAMLANACAK</p> <p>1,475 13,7B 39,8B</p>	<p>Recep Tayyip Erdoğan Türkiye devlet görevlisi Orman yangınlarından etkilenen bölgelerimizi “Genel Hayata Etkili Afet Bölgesi” ilan ettik.</p> <p>Milletimizin yaralarını sarmak, zararını karşılamak, imkânlarını öncekinden de iyi hale getirmek için gereken tüm adımları atmaya devam edeceğiz.</p> <p>YANGINDAN ETKİLENEN BÖLGELER AFAD TARAFINDAN GENEL HAYATA ETKİLİ AFET BÖLGESİ İLAN EDİLMİŞTİR</p> <p>Bu şekilde afet bölgelerindeki vatandaşlarımızın zararlarını gidermek üzere Afet Müdahale Komisyonu oluşturulmuştur. Bu şekilde afet bölgelerinde yapılacak çalışmaların hızlandırılması için çalışmalar başlatılmıştır.</p> <p>ANTALYA KARAYERİ, AKGÖZ, ALAYUN, SÖĞÜMÖZÜSÜ VE DİĞER BÖLGELERİNDE YANGINDAN ETKİLENEN TÜM MAHALLELER</p> <p>MUĞLA MARMARİS, BUDURUP, HİLAŞ, KÖYKÖZÜ VE DİĞER BÖLGELERİNDE YANGINDAN ETKİLENEN TÜM MAHALLELER</p> <p>ADANA ALAYUN, İBRAHİMİLİ, KARASAM VE DİĞER BÖLGELERİNDE YANGINDAN ETKİLENEN TÜM MAHALLELER</p> <p>MERSİN AYDINCI VE KİRKİRE BÖLGELERİNDE YANGINDAN ETKİLENEN TÜM MAHALLELER</p> <p>OSMANİYE KARASAM VE KADİMLİ BÖLGELERİNDE YANGINDAN ETKİLENEN TÜM MAHALLELER</p> <p>1,693 12,1B 34,8B</p>
Tweet 3	Tweet 4

Tweet 17	Tweet 19

CHP lideri Kılıçdaroğlu'nun @kilicdarogluk Twitter sayfasında yayınladığı tweetler şu şekilde numaralandırılmıştır:

28 Temmuz 2021, Tweet 22: “Manavgat’ta meydana gelen, bizlere büyük bir üzüntü veren orman yangınları nedeniyle tüm #Manavgat halkına geçmiş olsun dileklerimi iletiyorum.”

29 Temmuz 2021, Tweet 23: “Şimdi Marmaris’ten yangın haberleri geliyor. Bu bir sabotaj mı, devlet bunu mutlaka tespit edecektir.”

30 Temmuz 2021, Tweet 24: “Erdoğan ortalıkta yok ve hiçbir bürokrat onun izni olmadan onay verebilecek durumda değil. Aradım, kayyum ulaşamadım.”

30 Temmuz 2021, Tweet 25: “Türk Hava Kurumu kayyum elinde yok oldu...”

30 Temmuz 2021, Tweet 26: “Genel Başkanımız Kılıçdaroğlu yangın bölgesinde”

30 Temmuz 2021, Tweet 27: “Yok dedikleri uçağı teknoloji festivallerinde uçurdular, yangınlarda uçuramadılar”

31 Temmuz 2021, Tweet 28: “Benden söylemesi, halkımız “Cumhurbaşkanımız talimatıyla” kalıbından çok sıkıldı.”

31 Temmuz 2021, Tweet 29: “Erdoğan bir imzayla ormanda yapılaşma yetkisini Turizm bakanına verdi.”

03 Ağustos 2021, Tweet 30: “Basın açıklaması”

03 Ağustos 2021, Tweet 31: “11 Büyükşehir belediye başkanımız THK uçakları için çağrı yaptı.”

03 Ağustos 2021, Tweet 32: “Sevgili halkım yangınlarla mücadelemiz sürerken, bu meseleye yeniden değinmek zorunda kaldım, gerçekten çok üzgünüm. Beka sorunumuz haline gelen bu meselenin de örtbas edilmesine izin veremem...”

03 Ağustos 2021, Tweet 33: “Yangınlar konusunda canımız yanarken, sığınmacı konusuna yeniden değinmekten hicap duyuyorum ama ülkemizin bekasının söz konusu olduğu meseleleri de konuşmak zorundayız.”

03 Ağustos 2021, Tweet 34: “Sevgili halkım, sizin de gayet iyi bildiğiniz üzere, ağır sansür altındayız...”

03 Ağustos 2021, Tweet 35: “Ülkemizi yeni iklim krizlerine hazırlamaya başlamamız lazım...”

- 03 Ağustos 2021, Tweet 36: “Orman yangınlarını önleme konusunda, iktidarın sorumluluğunu yerine getiremediğini bildiğimiz için iklim planını biz, millet ittifakı olarak hazırlayacağız...”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 37: “Bu yapılırken Erdoğan’ın halkımıza adeta bir kredi satıcısı gibi yaklaştığı şekilde değil, düzgün şekilde yapılması gerekir...”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 38: “Duygusal olarak fidan dikilsin istiyoruz ve ben sizi anlıyorum ama bilim insanlarımızı dinlemeye başlamanın zamanıdır. İşte bu yüzden konunun uzmanı bilim insanlarımızdan hemen destek isteyeceğiz. Bunun için de bir bilim çalıştay yapılması şarttır, biz organize edeceğiz.”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 39: “Türk Hava Kurumu’nu yeniden tümüyle faal hale getirmek için belediyelerimizi, halkımızı ve iş insanlarımızı göreve çağırıyorum...”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 40: “Çok önemli bir nokta da toplumun ruh sağlığı. Yaşadığımız felaket, zaten Saray iktidarının elinde hırpalanmış olan ruh sağlığımızı maalesef daha da kötü etkiledi.”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 41: “Bu kadar ruhu yaralı bir halk yardım istediğinde, yardım çağrısı yaptığında, onları anlamak yerine önüne geleni “terörist/işbirlikçi” diye yaftalamak ancak bu aciz iktidarın başvuracağı bir taktiktir. Yılmayacağız, dünya ile işbirliği kuracağız.”
- 03 Ağustos 2021, Tweet 42: “Ve son olarak da çareyi trolleşmiş iktidardan beklemek artık abesle iştigal olacağı için, tüm gerekli adımları biz Cumhuriyet Halk Partisi ve Millet İttifakı olarak yapmaya başlayacağımızı taahhüt ederiz.”
- 04 Ağustos 2021, Tweet 43: “Belediye başkanlarımızla birlikte THK’ya gittik...”
- 06 Ağustos 2021, Tweet 44: “Habertürk TV’de ‘Enine Boyuna Özel’ programının konuğuyum”
- 07 Ağustos 2021, Tweet 45: “Yönetemiyorlar! Şimdi kalkmışlar; “Efendim Türkiye’de kutuplaşma var. “Ne kutuplaşması, beceriksizlik var!”
- 11 Ağustos 2021, Tweet 46: “Erdoğan, bırak sorulara vereceğin cevapları, bana edeceğin hakaretleri bile promptere yazdırmak zorunda kalıyorsun...”
- 12 Ağustos 2021, Tweet 47: “Sel felaketi nedeniyle maalesef acı haberler gelmeye devam ediyor.”
- 14 Ağustos 2021, Tweet 48: “Basın açıklaması #Sinop”
- 14 Ağustos 2021, Tweet 49: “Kahramanmaraş’ta çıkan orman yangını...”
- 14 Ağustos 2021, Tweet 50: “Yarın, Kastamonu Bozkurt’a geçeceğim...”
- 14 Ağustos 2021, Tweet 51: “İktidarda değiliz ama uzun zamandır iktidarın yapması gerekenleri belediyemiz vasıtasıyla bizler yapıyoruz...”
- 15 Ağustos 2021, Tweet 52: “Sevgili halkım, selden mağdur olan insanların yanında olabilmek için belediye başkanlarımızla birlikte bölgedeydik...”
- 17 Ağustos 2021, Tweet 53: “Ülkemiz doğal afetler bakımından önemli riskler taşıyor...”
- 19 Ağustos 2021, Tweet 54: “128 milyar hala ortada yok. Ekonomi çökmüş. Göçmen seli devam ediyor. Yangınlar ülkeyi çorağa döndürdü; Seller ilçeleri yok ediyor; Erdoğan küfürde kıyamette...”

Örnek Tweetler:

	
Tweet 29	Tweet 43

	
Tweet 45	Tweet 46

 <p>Kemal Kılıçdaroğlu @... · 14 Ağu 21 : Yarın Kastamonu Bozkurt'a geçeceğim. İlçede yaşananlarla ilgili bildiklerimiz hiç iç açıcı değil. Maalesef göz göre göre geldi bu felaketler. Dünyadaki pek çok bilim insanı Türkiye'yi iklim değişikliği konusunda hep uyardı, Hükümet ise hiçbir önlem almadı.</p> <p>245 952 12,4B</p>	 <p>Kemal Kılıçdaroğlu @... · 15 Ağu 21 : Sevgili Halkım, Selden mağdur olan insanlarımızın yanında olabilmek için belediye başkanlarımızla birlikte bölgedeydik. Maalesef ülkece canımızın derdine düştüğümüz bu günlerde, bir de önümüzde Afganistan ve olası göçler konusu var; ve bunu başka bir zamana öteleme lüksümüz yok!</p> <p>1.014 3.876 40B</p>
Tweet 50	Tweet 52

4.2. Gramer ve dilsel özellikler

Bu bölümde sık kullanılan kelimeler, eş anlamlı kelime ve cümleler ve çeşitli baskın gramer, ve sözlüksel kullanım ve hatalara bakılmaktadır. Fairclough (1989), aynı kelimenin fazla kullanılmasını veya eş anlamlısının fazla kullanılmasını kelime analizinde önemli bulmaktadır.

4.2.1. Birçok kez kullanılan sözcükler

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın en çok kullandığı kelimelerin başında "millet" gelmektedir: "Milletimiz müsterih olsun" (Tweet 3,7,4,18,19). "Bu bir milli bakış gerektiriyorsa, ülke olarak "millet" olarak birlikte dayanışma içinde adım atacağımız bir konuya herkesin aynı istikamette bakışı gerekir..." (Tweet 6).

"Bunlar", Erdoğan'ın Ak Parti seçmenleri dışında, iktidarın karşısındaki kişi, kurum ve kuruluşları işaret etmek için kullandığı bir ifadedir: "Bunların anlattığı gibi değil". "Bunlar, sağır duymaz uydurur kabilinden uyduruyorlar" (Tweet 6). "Biz" Ak Parti seçmenleri, teşkilatı, ideolojisi ve iktidarına destek olan kişi, kurum ve kuruluşları işaret etmek için kullanılan ifade, zamirdir: "Devletimiz, yüreğimizi yakan bu hadiselerle ilgili soruşturmalarını titizlikle ve tüm boyutlarıyla sürdürmektedir. Cumhurbaşkanı olarak bu süreçlerin yakından takipçisi olmaya devam edeceğim" (Tweet 13). Erdoğan, ifadelerinde "biz" vurgusunu sıklıkla yapmaktadır: "İçişleri Bakanımız, Ulaştırma ve Alt yapı Bakanımız, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanımız, Çevre ve Şehircilik Bakanımız hep birlikte bölgede şu an çalışmaları sürdürüyoruz. AFAD başta olmak üzere Kızılayımızla birlikte yine bütün araç gereçleriyle buradayız" (Tweet 20, 13.08.2021: 4.25). THK içinse sadece THK ifadesi kullanılmaktadır: "Uçak konusundaki sıkıntıların ana sebebi uzun yıllardır görevini yürüten THK'nın filosunu ve teknolojisini yenileyememiş olmasıdır" (Tweet 14, 11.08.2021:26.00).

"Kardeşlerim" mitingler ve kamuya açık konuşmalarda kullanılan selamlama hitabıdır. Belirli bir etnik ya da dini grup arasında özellikle işaret edilen kesimi vurgulamak için de kullanılır. "Kardeşlerim", Erdoğan'ın halka seslenirken sıklıkla kullandığı bir kelimedir. Manavgat halkına seslendiği konuşmasında bu hitabı kullanmıştır (Tweet 7).

Yangınlarla ilgili olarak "Ciğerimizi yakanın ciğerini sökmek boynumuzun borcu" cümlesini 4 kez kullanmıştır (Tweet 5, 31.07.2021:08.00). Erdoğan, söylemlerinde dini

ifadelere sıklıkla yer vermektedir. Erdoğan, her konuşmasının sonunda “Rabbim milletimizi ve devletimizi her türlü kaza ve beladan afetten musibetten muhafaza eylesin” cümlesini 4 kez kullanmıştır (Tweet 5, 31.07.2021:1.51,11.21; Tweet 20, 13.08.2021: 10.55). “Allah’ın izniyle Türkiye bu yangınların izlerini kısa sürede silecektir” (Tweet 5, 31.07.2021, Tweet 6, 31.07.2021:5.42) “İnşallah, bu zorlu süreci en kısa sürede atlatacağız” (Tweet 8). “Hamdolsun, yangınların çoğu kontrol altına alınmıştır” (Tweet 7,20). Diğer sıklıkla kullandığı kelimeler uçak, helikopterdir: “Orman yangınlarıyla mücadelemizi 45 helikopter, 6 uçak, binlerce araç ve personelimizle kararlı ve hızlı bir şekilde sürdürüyoruz. Yangından etkilenen hiçbir vatandaşımızı mağdur etmeyeceğiz.” (Tweet 1). Erdoğan aynı zamanda söylemlerinde sıklıkla “Güçlü Türkiye”, “Güçlü devlet” vurgusu yapmaktadır (Tweet 5). “Devlet tüm gücüyle sahada”. “Dünyada orman varlığı artıran nadir ülkelerden biriyiz.” “Devletimiz zarar gören yerlerin ihyası için çalışmaktadır (Tweet 6, 31.07.2021:2.00). “Orman teşkilatımız dünyanın en iyilerinden biri olarak kabul edilir. Uluslararası kuruluşların değerlendirmelerine göre bölgemizde yangınlara en hızlı ve en etkin mücadeleyi ve müdahaleyi yapan, en az zararı gören ülkeler arasında ilk sırada yer alıyoruz” (Tweet 7, 31.07.2021:8.57). “Orman teşkilatımız dünyanın en iyilerinden biri olarak kabul edilir” (Tweet 7, 31.07.2021:8.35).

Kılıçdaroğlu’nun halka seslenirken en çok kullandığı kelime “halkım”dır. Hitap olarak genellikle “sevgili halkım” demektir (Tweet 22, 28, 41, 34, 32, 52). Kılıçdaroğlu da kendi dışında fikir beyan edenler ve iktidar partisi ve ittifakları için “bunlar”, “siz” kelimesini kullanmaktadır. “Bunların her şeyi hiç ettikleri, 128 milyar dolar hikayesine benzemeye başladı. Var gibi ama yok gibi de...Yok dedikleri uçağı teknoloji festivallerinde uçurdular, yangınlarda uçuramadılar.” (Tweet 27). “Siz bu ülkeyi yönetemiyorsunuz” (Tweet 45, 07.08.2021: 00.00). “Bakan ayrı telden, Cumhurbaşkanı ayrı telden, İçişleri Bakanlığı ayrı telden, her birisi ayrı telden, ya arkadaş Vali orada, İçişleri Bakanı olarak gidersin denetleyebilirsin” (Tweet 45, 07.08.2021:00.11). Kılıçdaroğlu da “biz” vurgusu yapmaktadır: “11 Büyükşehir Belediye Başkanımız” (Tweet 22, 04.08.2021:0.03). “Türk Hava Kurumuna sahip çıkalım ve onu yeniden ayağı kaldıralım” (Tweet 43, 04.08.2021:0.14). “Bizim belediye başkanlarımıza toplumun duyduğu güven çok yüksek” (Tweet 43, 04.08.2021:0.18). “Biz otururuz, Türk Hava Kurumu yetkilileriyle bütün bu sorunları aşmasını biliriz” (Tweet 43, 04.08.2021:0.41). “Türk Hava Kurumu’nu yeniden tümüyle faal hale getirmek için belediyelerimizi, halkımızı ve iş insanlarımızı göreve çağırıyorum. Yanlış anlaşılmasın, çağrım dürüst iş insanlarıdır, ülkeyi soyup soğana çeviren 5’li çetelere değil. Bu THK rezaletini biz dürüst insanlar bitireceğiz” (Tweet 39).

Güçlü Türkiye ve güçlü devlet vurgusunun aksine halkın ruhunun yaralı olduğunu ifade eder. Devleti iktidardan bağımsız olarak destekler. Kılıçdaroğlu, helikopterden bahsetmez bunun yerine uçaklara vurgu yapmakta ve kullanım yetkisinin kendi belediyelerine verilmesini talep etmektedir (Tweet 43). Kılıçdaroğlu’nun yine en çok kullandığı kelimelerin belediyeler (8) ve uçaklar (6) olması bunun göstergesidir. Diğerleri THK (6), ormanlar (5), yangın (3), sel (6), rahmet (5), iktidar (6), Erdoğan (6) (Tweet 22-47) olarak sıralanabilir.

4.2.2. Eş anlamlılar

Eş anlamlıların sık kullanımı, aynı etkilere sahiptir. Erdoğan, eş anlamlı cümleler kullanmaktadır. Doğal afetlerde “felaket”, “yıkım” gibi sözcükler kullanılmaktadır. Erdoğan söylemlerinde bu ifadelerden kaçınılmaktadır. Yangınlarla ilgili eş anlamlı cümleler “Türkiye yangınları”, “orman yangınları”, “Manavgat yangınları”dır. Bu ifadeler aynı olayı tanımlamak için kullanılmaktadır. “Birliktelik” kelimesi ile ilgili eş anlamlı kelimeler, “birlik/beraberlik/dayanışma (3), elbirliği (1), devlet millet dayanışması (1), kardeşlik (2)” tir.

“Bunlar”a, eş anlamlı olarak “istirmacı kesim (Tweet 6, 31.07.2021:00.15), kirli zihniyet (Tweet 6, 31.07.2021: 05:34), ülkesine ve halkına düşman zihniyet (Tweet 7, 31.07.

2021:06.03), provakatör (Tweet 6, 31.07.2021:09.17), saygı duymayanlar, muhalefet (Tweet 21, 18.08.2021:34.34), CHP zihniyeti (Tweet 14, 11.08.2021:26.00), bozguncular (Tweet 20, 13.08.2021:14.37) kullanılmaktadır. “Fitne” nin eş anlamlısı, “fesat, bozgunculuk, yalan (Tweet 14, 11.08.2021:33.16), iftira, çarpıtma (Tweet 5, 31.07.2021:1.49; Tweet 21, 18.08.2021:54.00, Tweet 14, 11.08.2021:39.40), kirli siyaset (Tweet 6, 31.07.2021:6.55) kirli zihniyet (Tweet 5, 31.07.2021:1.13), yalan terörü (Tweet 10, 04.08.2021:27.21; Tweet 21, 18.08.2021:48.00), terör propagandası (Tweet 14, 11.08.2021:39.40) yalan haber (Tweet 14, 11.08.2021:39.40), manipülasyon, dezenformasyon (Tweet 14, 11.08.2021:33.16), karalama kampanyası (1) (Tweet 21, 18.08.2021:34.34) olarak sıralanabilir. “Ormancılarımız” ve “Orman teşkilatımızın kahraman mensupları” eş anlamlıdır (Tweet 14, 11.08.2021:35.44). Diğer eş anlamlılar, “soruşturma, çalışma, araştırma” kelimeleridir. Bay Kemal (Tweet 21, 18.08.2021:54.00), Kılıçdaroğlu birbiri yerine kullanılmıştır. “Birileri, bunlar” yine ötekileri ifade etmek için başvurulan kelimelerdir. “Sosyal medya, dedikodu mecraları” iktidar tarafından eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Tweet 5, 31.07.2021:00.15; Tweet 14, 11.08.2021:33.16).

Kılıçdaroğlu’nun tweetlerinde “bu iktidar”, “bunlar” eş anlamlıdır. Cumhurbaşkanı’na hitaben “Erdoğan” demektir (Tweet 37). Ayrıca “halk, ülke ve millet” eş anlamlıdır. Kılıçdaroğlu, iktidar partisinden bahsederken “beceriksiz”, “saray iktidarı”, “aciz iktidar” “trolleşmiş iktidar” betimlemesi kullanılmaktadır (Tweet 35, 40, 41, 42, 45). “Türkiye’yi yönetemiyorlar. Türkiye’yi acz içinde bıraktılar. Ve şimdi kalkmışlar efendim Türkiye’de kutuplaşma var. Ne kutuplaşması? Bir beceriksizlik var bu beceriksizlik dile getiriliyor. Siz bu ülkeyi yönetemiyorsunuz” (Tweet 45, 07.08.2021:0.53). “Ülkemizi yeni iklim krizlerine hazırlamaya başlamamız lazım. İklim ve su krizinin tam merkezinde olan Türkiye 15 yıldır bu konuda uyarılmaktadır ama Saray iktidarı bu uyarıları duymamaktadır. Zaten bunu anlama kapasiteleri de yoktur” (Tweet 35). “Çok önemli bir nokta da toplumun ruh sağlığı. Yaşadığımız felaket, zaten Saray İktidarı’nın elinde hırpalanmış olan ruh sağlığımızı maalesef daha da kötü etkiledi” (Tweet 40).

Eş anlama gelen ifadeler şöyle sıralanabilir: “Kendi içinde kaos ve kendi içinde bir söylem birliği sağlayamayan bir iktidarla karşı karşıyayız” (Tweet 44, 06.08.2021:3.50). “Hükümetin yetersizliği vatandaşı isyan ettirdi” (Tweet 44, 06.08.2021:23.36).

4.2.3. Ayırık sıralama

Erdoğan orman yangınlarının sebebi olarak iklim değişikliği veya sabotaj ihtimali üzerinde durmaktadır (Tweet 7, 10). “Bölgemizdeki ve diğer yerlerdeki yangınlar konusunda sabotaj şüpheleri herkes gibi bizi de rahatsız ediyor” (Tweet 7, 31.07.2021:10.13). “Yangınlarda terör izi var” (Tweet 10, 04.08.2021:43.26, Tweet 14, 11.08.2021: 6.00, Tweet 6, 31.07.2021:7.20). “Yangınlar şuan tüm dünyanın mücadele ettiği adeta Covid-19 salgını gibi bir tehdittir” (Tweet 10, 04.08.2021:27.00). Yangınlara müdahalede yetersizliğin sorumlusu olarak da yerel belediyeleri işaret etmektedir. Yangın bölgeleri genellikle muhalif parti CHP’nin yönetimindedir.

Kılıçdaroğlu da sabotaj ihtimali üzerinde durmakta, bu konuyu devletin araştıracağını dile getirmektedir (Tweet 23). Kılıçdaroğlu, felaketlerin sonuçlarından sorumlu olarak hükümeti işaret etmekte ve THK uçaklarının kullanılmamasını eleştirmektedir (Tweet 24,25,27,31, 39, 43). Belediyeler içinse liyakat vurgusu yaparak, buraların herhangi bir yerden talimat almaya ihtiyaç duymadan görevlerini yerine getiren kurumlar olduğunu belirtir. Orman yangınlarının başka sebepleri olarak, iklim değişikliği üzerinde de durmaktadır (Tweet 26, 28).

Erdoğan sel felaketlerinin sebebi olarak yangın da olduğu gibi belediyeleri sorumlu tutmamaktadır. Kastamonu ve Bartın Belediyesi koalisyon ortağı, cumhur ittifakından MHP Partisinin yönetimindedir. Sinop Belediyesi ise CHP’nin yönetimindedir. Erdoğan selin

nedenlerini ve sonuçlarını daha çok iklim değişikliğine bağlamaktadır. Kanal 7, Ülke TV, 24 TV, TVNET ve TV360 kanalında yaptığı konuşmasında, ekrana gelen infografik ve tablolarla ilgili bilgi vererek, söylemini desteklemektedir. Sel yaşanan bazı bölgelerde yağış miktarları verildikten sonra Erdoğan, “Bölgeye daha önce görülmemiş yağış düştü” diyerek selin ağır sonuçlarını iklim değişikliğine bağlamaktadır (Tweet 21, 18.08.2021: 27.09). Erdoğan bir diğer sebep olarak da çok tartışılan dere yatağına konut yapılması ve ağaçların kesilme meselesini işaret etmektedir: “Dere yatağına konut yapımının başkanlığımdan beri aksini söylemişimdir. Sakın ha yapmayın, sakın ha dikey mimariye tevessül etmeyin. Aşırı yüksek binalar yapmayın. Bunları söylerken ülkede değil dünyada yaşanan felaketlerden hareketle söyledim” (Tweet 21, 18.08.2021:39.13). Kılıçdaroğlu, tweetlerinde yangın ve sel felaketi ile ilgili olarak iktidarı suçlamaktadır (Tweet 26, 35, 36, 37, 45, 46, 50): “Her yıl mutlaka orman yangınları çıkar, sel olur, belli aralıklarla depremi de yaşarız ama sanki bunları ilk kez yaşıyor gibi önlem almaya çalışırız. İktidarın, Türkiye’yi yöneten iktidarın en büyük zaafı da bu. Bir planlama, bir öngörü söz konusu değil” (Tweet 26). “Ülkemizi yeni iklim krizlerine hazırlamaya başlamamız lazım. İklim ve su krizinin tam merkezinde olan Türkiye 15 yıldır bu konuda uyarılmaktadır ama Saray iktidarı bu uyarıları duymamaktadır. Zaten bunu anlama kapasiteleri de yoktur” (Tweet 35). “Orman yangınlarını önleme konusunda iktidarın sorumluluğunu yerine getiremediğini bildiğimiz için iklim master planını biz, millet ittifakı olarak hazırlayacağız. Ayrıca yangından kim zarar gördüyse kayıt altına alınmalıdır” (Tweet 36). “Bu yapılırken Erdoğan’ın halkımıza adeta bir kredi satıcısı gibi yaklaştığı şekilde değil, doğru düzgün yapılması gerekir. Bunu belediyelerimiz yapacaktır. Belediyelerimize sesleniyorum, bu görev sizde. Ormanlarımız kendini yenileyecektir.” (Tweet 37). “Yarın Kastamonu Bozkurt’a geçeceğim. İlçede yaşananlarla ilgili bildiklerimiz hiç iç açıcı değil. Maalesef göz göre göre geldi bu felaketler. Dünyadaki pek çok bilim insanı Türkiye’yi iklim değişikliği konusunda hep uyardı, hükümet ise hiçbir önlem almadı” (Tweet 50).

4.2.4. Tanımsız aktör ve ses

Sorumlunun kim olduğunun net olarak belirtilmediği söylemdir. Erdoğan, THK ile ilgili olarak bu türden bir söylem kullanmaktadır: “Yok bilmem işte THK’nın uçakları da varmış da THK’nın elinde buralarda rahatlıkla kullanılabilecek uçak falan yok”. Burada Erdoğan, THK kurumunu elinde kullanışlı uçak olmamakla suçlamaktadır. Fakat sorumlu kişiyi net olarak söylememektedir. Bir başka tweetinde şunları söylemektedir: “Uçak konusundaki sıkıntıların ana sebebi uzun yıllardır bu görevi yürüten Türk Hava Kurumunun filosunu ve teknolojisini yenileyememiş olmasıdır” (Tweet 7, 31.07.2021:7.00). “...artık hurda görünümüne bürünen bu uçaklardan 3 ile 18 helikopter THK ortaklığındaki bir şirketten kiralanmıştır. Ayrıca son yangınlarda çok işimize yarayan yeni teknolojiğe sahip amfibik uçaklar ile yine gelişmiş helikopterlerimiz sayesinde yangınla mücadelede filomuzdaki zafiyeti ortadan kaldırmaya çalıştık” (Tweet 7, 31.07.2021:7.18). “Her dönemde olduğu gibi bugün de birileri milletin yüreğindeki yangını kendi kısır çekişmelerine meze yapmanın gayreti içine düşmüştür; bu siyaset konusu yapılabilecek bir mesele değildir. Sosyal medya ve diğer medya mecralarında dolaşıma sokulan miladını doldurmuş hurda araç gereç görüntüleri üzerinden fitne fesat bozgunculuk faaliyetlerine kimse itibar etmemelidir” (Tweet 6, 31.07.2021:9.17).

Erdoğan, tweetlerinde genellikle ekip vurgusu yapmaktadır ve “biz” olarak hitap etmektedir. Tweet’lerinde “ben” dilini seyrek kullanması, kolektif düşünceye önem verdiğini göstermektedir. Yardım eden ülkelere teşekkür ederken ben dilini kullanmaktadır ama ülkem adına diyerek de yine milletin temsilcisi olarak bu söylemi gerçekleştirmektedir (Tweet 8). Erdoğan, sel felaketlerine ilişkin olarak ise herhangi bir sorumludan bahsetmemektedir.

Kılıçdaroğlu’nun tweet’lerinde, yangınla ilgili olarak sorumlu tutulan kişi ve kurumlar daha net ifade edilmektedir. Kılıçdaroğlu, yangınların THK uçaklarının kullanılmamış olmasından dolayı söndürülemediğini, belediyelerine yetki verilirse uçakları etkin

kullanabileceklerini belirtmekte ve iktidarı önlem almamakla suçlamaktadır: “Ormanları yakıyorlar uçak yok helikopter yok. Vatandaş bağıyor telefon ediyor: ‘Ya buraya uçak gönderin, helikopter gönderin, santral yanacak, burada çok daha büyük felaket oluyor, bunun önlemini alın.’ Alınmadı beceremiyorlar. Türkiye’yi yönetemiyorlar. Türkiye’yi acz içinde bıraktılar ve şimdi kalkmışlar efendim Türkiye’de kutuplaşma var Ne kutuplaşması? Bir beceriksizlik var bu beceriksizlik dile getiriliyor. Siz bu ülkeyi yönetemiyorsunuz” (Tweet 45, 07.08.2021:0.29). Sel felaketi ile ilgili olarak da yukarıda belirtildiği gibi açıkça hükümeti iklim değişikliği konusunda önlem almadığından dolayı sorumlu tutmaktadır (Tweet 43, 44,45).

4.2.5. Büyük harfle yazma

Erdoğan, tweetlerini görsellerle desteklemektedir. Tweetler daha çok infografiklerle desteklenmektedir. İnfografik yazıları genelde tamamı ve ilk harfleri büyük olacak şekilde yer almaktadır. Görsellerde yazıların ilk harfleri ve bütün harfleri genellikle büyük harflidir. Örneğin, 30 Temmuz 2021 tarihinde paylaşılan infografikte “ORMAN YANGINLARIYLA MÜCADELEMİZ SÜRÜYOR” başlığı altında rakamlar ve harfler büyük şekilde yazılarak vurgulanmaktadır (Tweet 1). Yazılı tweetlerde büyük harfle başlayan tweetler şöyledir: “Yeşil Vatan”, “Can Azerbaycan” gibi. Diğer tweetler: “Genel Hayata Etkili Afet Bölgesi”, “Geleceğe Nefes” (Tweet 1, 2, 3, 4, 8, 11, 12, 19).

Kılıçdaroğlu’nun tweetlerinde bu türden büyük harf vurgusu bulunmamaktadır. Fakat videolarda konuşmalar büyük harfli ve kalın punto beyaz alt yazılarla desteklenmiştir: “ENGEL ÇIKARMASINLAR ÖNÜMÜZÜ AÇSINLAR...” (Tweet 43). Kılıçdaroğlu, birinci ağızdan konuşma dilinde tweetler yazmıştır. Herhangi görsel unsurlardan, infografik tablolardan yararlanmamıştır.

4.2.6. Kelime Seçimi

Tweet’lerde kelime seçimi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu bölüm aynı zamanda Erdoğan’ın kelime dağarcığını da göstermektedir. Kelime seçimi Erdoğan’ın olaydaki otoritesini temsil etmektedir. “Telef olan hayvanların sahipleri mağdur edilmeyecektir” (Tweet 7, 31.07.2021:3.20, 6.00, 7.59; Tweet 14, 11.08.2021:7.25). “Canlılar için de tedbir aldık. Biz, bütün bu canlıların sahiplerine hemen ödemelerini yapacağız. Büyükbaş, koyun, beyaz et hepsinin ödemelerini yapacağız. Nasıl ki traktörler sahiplerine gelecek, sizlerin de hayvanlarınız size gelecek” (Tweet 10, 04.08.2021: 28:02) “Bal, arı kovanlarımız yandı. Birçok vatandaşımızın ekmek teknesiydi, bunlar gitti” (Tweet 10, 04.08.2021:42.03). “Yerleşim yerlerinin sorumlusu büyükşehir belediyeleridir” (Tweet 10). Erdoğan çok tartışılan Türk Hava Kurumu meselesi için de yorum da bulunmaktadır: “THK devletin bir kurumu değildir. THK vakıf ve derneklerden birtanesidir. THK uçakları çürümeye terketmiştir” (Tweet 14). Erdoğan, takipçilere detaylı bilgiler sunarak, olayı yakından takip ettiğini sergilemektedir. Bunun içinde rakamsal verilere sıklıkla başvurmuştur: “252 milyon fidan”, “İktidarımız döneminde 5 milyar 400 milyon ağaç diktik”, “45 helikopter”, “1080 arasöz”, “10,550 itfaiye işçisi”, “2270 ilk müdahale aracı”, “280 su tankeri”, “6 adet uçak”, “81 orman yangını”, “7 yangın kontrol altına alındı”, “50 milyon Türk lirası”, “18 amfibik uçak”, “57 helikopter”, “9 insansız hava aracı”, “850 arasöz ve su tankeri”, “150 iş makinesi”, “5250 personel görev yapıyor”, “46 ildeki 214 orman yangınının 202 tanesi kontrol altına alındı” (Tweet 7, 31.07.2021:6.04). Sel felaketinde de yine aynı şekilde rakamsal verilerle ilgili bilgiler sıklıkla yer almaktadır. Sıfat olarak, yönetim olarak güçlü olduklarını vurguladıkları ifadelerle yer vermiştir: “En hızlı, en etkin mücadele eden ülkeler arasında yer alıyoruz” (Tweet 6, 31.07.2021:6.03, 3.10). “Türkiye, bölgesinin en güçlü orman yangınlarıyla mücadele alt yapısına sahip bir ülkedir.” “Orman teşkilatımızın kahraman mensupları”, “Güçlü Türkiye” “19 senede 5,5 milyar fidan değil ağaç diktik” (Tweet 20,

13.08.2021:16.40). Metaforlar: “Siyaseti kirleten bir müsilaajla karşı karşıyayız” (Tweet 10, 04.08.2021:44.17). Retoriği oluşturan rakamlar ve metaforlardan etkili propagandanın unsurları olarak sıkça yararlanıldığı görülebilir.

Kılıçdaroğlu, Erdoğan’ın belediyeleri suçlamasına karşı, THK’yı ve kendi yönetimlerindeki belediyelerini ve savunmaktadır. Bu yüzden buna ilişkin olarak ağırlıklı kelimeler seçmektedir: “THK” kelimesi 12 kez kullanılmaktadır. “Büyükşehir belediyeleri” kelimelerini 14 kez kullanmıştır. Kılıçdaroğlu, rakamsal verilere daha çok canlı yayın açıklaması olan videolarda yer vermektedir: “THK’nın 2002’de 19 uçağı ve pilot vardı. Uçaklarımız neden yok. 2002’de 176 bölgede orman yangını çıktı. THK uçakları söndürdü. Cumhuriyet’le yaşıt THK’yı eski görkemli günlerine kavuşturun.” Kılıçdaroğlu’nun belediyelerle ilgili vurgu yaptığı kelime ise “liyakat”dır: “Belediye başkanlarımız, liyakatlı belediye başkanlarıdır”. Kılıçdaroğlu, Erdoğan’dan farklı olarak insanın yanında “doğa, ağaç, hayvan” vurgusu yapmaktadır ve “Hiçbir canlının zarar görmesini istemeyiz” derken insanların duygusuna hitap etmektedir (Tweet 26).

Siyasi parti liderleri, konuşmalarında ikna edici ifadelerden faydalanmaktadır. Erdoğan, söylemlerinde ethos (kaynağın güvenilirliği), pathos (duygusal çekicilikleri) ve logos (rasyonel çekicilikleri) şeklinde üçlü ikna bileşenlerini bir arada kullanmaktadır. Ethos, ikna bileşenlerinde liderler, kendisinin veya partisinin gerçekleştirdikleri başarılarından bahsederek, tecrübeye vurgu yapması, konuşmanın yeri ve zamanına uygun kelimeler seçmesi, dürüstlük ve şeffaflık gibi unsurların öne çıkması göze çarpmaktadır. Konuşmalardaki öfke, kızgınlık veya umut, birlik beraberlik, dayanışma bildiren ifadeler patos ikna bileşeni kapsamındadır. Takipçilerin, akıl ve mantığına hitap eden logos ikna biçiminde, düşünceleri destekleyecek materyallere başvurulur. Bu bağlamda Erdoğan, rakamsal veri ve görsel infografiklerle bu biçimi de kullanmaktadır. Bu tür ikna biçimlerinde, kanıtlar, örnekler ve kıyaslamalar ön plandadır.

Kılıçdaroğlu da üç ikna biçimini kullanmaktadır. Partisine bağlı belediyeler ve THK ile ilgili ifadelerinde ağırlıklı ethos’tan yararlandığı, iktidar partisine öfke, halka birlik duygusuyla seslenirken pathos’dan yararlandığı görülmektedir. Logos ikna bileşeni olarak ise daha eski tarihli yangın olayını, yeni yangın felaketiyle kıyaslarken yapmaktadır.

4.2.7. İlişkisel kiplik

Erdoğan’ın ve Kılıçdaroğlu’nun otoritesini gösterdiği ve diğer siyasetçilere atıfta bulunduğu kısımdır. Erdoğan, aşağıda yer alan tweetlerinde diğer politikacılara ve kurumlara atıfta bulunmaktadır: CHP, Kılıçdaroğlu, THK, Yerel belediyeler, Tarım ve Orman Bakanlığımız, Çevre ve Şehircilik Bakanlığımız, İç işleri Bakanlığımız, Sağlık Bakanlığımız, Ulaştırma Bakanlığımız, Enerji Bakanlığımız Kültür ve Turizm Bakanlığımız ve diğer tüm kuruluşlar (Tweet 7, 31.07.2021: 02.01, 07.07).

Kılıçdaroğlu’nun atıfta bulunduğu kişi, kurum ve kuruluşlar: Erdoğan (Tweet 24, 25, 28, 29, 31), kayyum (Tweet 24, 25), THK (Tweet 24, 25, 43), Turizm Bakanlığı (Tweet 28), Büyükşehir Belediye Başkanımız (Tweet 31), liyakatli belediye başkanlarımız (Tweet 26).

4.3. İdeolojik konular

Erdoğan’ın ve Kılıçdaroğlu’nun söyleminde gösterilen ideolojik temalar, tweet’lerde kurulan kalıplardan gelmektedir. Erdoğan’ın bu özel söylem örneğinde sunduğu en yaygın temalar ulusal birlik ve özgünlüktür. Kılıçdaroğlu’nun ise, devlet, millet, halk birliğidir.

Erdoğan: “Ülkemizin kutlu yürüyüşünü, baskıyla, terörle, tuzakla, kumpasla engelleyemeyenler son günlerde kin ve nefret siyasetiyle bizi birbirimize düşürmeye çalışıyorlar” (Tweet 20, 13.08.2021:17.48).

4.3.1. Ulusal kimlik

Erdoğan'ın ulusal birlik bildiren tweetler ve video söylemleri şöyle sıralanabilir: millet, birliktelik, birlik/beraberlik/dayanışma (3) (Tweet 7, 31.07.2021:5.40), elbirliği, devlet millet dayanışması (1) (Tweet 7, 31.07.2021:05.40), (Tweet 6, 31.07.2021:06:42), kardeşlik (2) (Tweet 7, 31.07.2021:5.40), “Bir olalım, iri olalım, diri olalım, biz... Gün, dayanışma ve elbirliğiyle afetlerin üstesinden gelme günüdür” (Tweet 6, 31.07.2021:10.00). “Değerli kardeşlerim! Birliğimize, beraberliğimize, kardeşliğimize nolur sıkı sıkıya sahip çıkalım. Bir olalım, diri olalım, iri olalım, kardeş olalım, hep birlikte Türkiye olalım” (Tweet 6, 31.07.2021:8.40). Sel felaketleri ile ilgili bir tweet’de ortak milli duygulardan bahsetmektedir: “Kastamonu ve çevresindeki illerimizde yaşanan felaketlerde hayatını kaybeden, zarar gören vatandaşlarımızın üzüntüsü, milletimizin ortak üzüntüsüdür” (Tweet 20, 13.08.2021:03.50).

Kılıçdaroğlu'nun ulusal birlik bildiren kelime seçimleri ise şöyle sıralanabilir: hepimiz biriz, tek yüreğiz (Tweet 23), kardeşçe yaşamak (1), millet ittifakı (1), hep beraber bu süreçten çıkacağız (1) (Tweet 26, 30, 43, 44).

4.3.2. Kapsayıcı ve özel zamirler

Kapsayıcı ve özel zamirler tweetlerde kullanılan kelimeler ve sözler altında yatan gizli ideolojileri ortaya çıkarmak için yararlıdır. Fairclough'a (1989) göre, bu örtük ideolojiler, konuşmacı ve dinleyici için önemli olan içeriği, değerleri ve inançları yansıtan deneyimsel değerlerdir. Erdoğan, ulusal birliği göstermek için kapsayıcı zamirlerden yararlanmaktadır. Örneğin, Erdoğan'ın tweet'lerinde “Milletimiz” toplu zamirini kullanması birlik anlamına gelir ve Ulus'un büyük harf kullanımı vatanseverlik ve ulusal gurur anlamına gelir. Erdoğan, sıklıkla devlet-millet dayanışmasına vurgu yapmaktadır. Doğal afetlerde genelde farklı kurum ve kuruluşların birlikte hareket etmesi beklenir ama her iki liderin söylemlerinde birbirlerini eleştirdiği ve halka yönelik hitaplarını güçlendirdikleri görülmektedir. Erdoğan, söylemlerinde daha çok bakanlık yetkililerini öne çıkarırken, Kılıçdaroğlu, yerel yöneticileri öne çıkarmayı tercih etmiştir. Genelde “biz” gibi toplu ifadeler, liderin kendini kiminle aynı çizgi ve değerde gördüğünün göstergesidir:

Böyle bir zamanda bir olmamız lazım beraber olmamız lazım iri olmamız lazım diri olmamız lazım kardeş olmamız lazım, milletçe bu milleti ayağa kaldırmamız lazım ama onlar bakıyorsunuz hala Erdoğan'a nasıl da vurayım yara vereyim. Dertleri bu. Yara veremezsiniz biz bu milletle beraberiz. Milletimizle de bu yola devam edeceğiz. Allah'ın izniyle biz bir olur bin diriliriz ve kardeşlerim inşallah şu afetleri de aşıyoruz aşacağız” (Tweet 20, 13.08.2021: 12.15) (Tweet 5, 31.07.2021:1.35). “Millet olarak geçmişte depremler, işte yine yangınlar şimdi de seller vesilesiyle tek yürek tek yumruk haline gelmeyi hamdolsun başarıyoruz” (Tweet 20, 13.08.2021:14.20). “Değerli kardeşlerim” (Tweet 20, 13.08.2021:20.40). “Kardeşlerim, böyle dönemler ülke ve millet olarak birliğe, beraberliğe, dayanışmaya en çok ihtiyacımız duyduğumuz zamanlardır. (Tweet 7, 31.07.2021:5.34)

Kılıçdaroğlu da tweet'lerinde halkla bütünleşme anlamında tweetler kullanmıştır: “Şimdi de Marmaris'ten yangın haberleri geliyor. Bu bir sabotaj mı, devlet bunu mutlaka tespit edecektir. Ormanlarımızın, hayatını kaybeden vatandaşlarımızın, çalışanlarımızın, ormanlarda yaşayan canlıların hesabı sorulur. Bu konuda hepimiz biriz, tek yüreğiz. Bu böyle bilinsin!” (Tweet 23).

4.3.3. Milli dine atf

Dinsel ifadeler Erdoğan'ın milli dine hitap etmek için sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. “Allah'ın izniyle, İnşallah, Rabbim milletimizi ve devletimizi her türlü kaza ve beladan afetten musibetten muhafaza eylesin” (Tweet 7, 31.07.2021: 01.51; Tweet 5, 31.07.2021, 0.40, 5.36), “Hamdolsun” (Tweet 7, 31.07.2021:05.51; Tweet 20, 13.08.2021:03.16). “Rabbim yar ve yardımcımız olsun; Rabbim bizi ve milletimizi daha beterinden korusun”

(Tweet 20, 13.08.2021:22.20). “Rabbimden ülkemizi ve milletimizi her türlü kazadan, beladan, musibetten muhafaza eylesini niyaz ediyorum” (Tweet 6, 31.07.2021:02.25). “Bu ülke, bu millet bu zararların altından kalkacak, bu musibetlerin üstesinden gelebilecek güce ve imana sahiptir” (Tweet6, 31.07.2021:06.35). “Rabbimden yaralananlara şifa diliyorum” (Tweet 20, 13.08.2021:01.44). “Hepinizi Allaha emanet ediyorum (Tweet 20, 13.08.2021: 24.10). Bu ifadeler, Erdoğan’ın muhafazakar seçmen kitlesiyle özdeşleşmesini ve aradaki birliği kuvvetlendirmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda doğal afet gibi insan kontrolünü aşabilecek durumlarda beklenen bir yanıt olarak görülebilir. Benzeri ifadeler, deprem ve maden faciası gibi durumlarda kullanılabilir.

Kılıçdaroğlu dini ifadelerle daha seyrek olmakla beraber genellikle konuşmalarının sonunda ve taziye mesajlarında yer vermektedir: “Allah’ın izniyle (3): “Allah’ın izniyle çıkacağız, süratle çıkacağız, hep beraber çıkacağız. Allah’ın izniyle bu ülkeye huzuru da barışı da bir ülke nasıl yönetilir, onun örneğini de getireceğiz” (Tweet 26, 30.07.2021) “Ölenlere Allah’tan rahmet diliyorum” (Tweet 47, 12.08.2021). Bunun yanısıra Kılıçdaroğlu tweetlerinde bilimsel ifadelerle de sıklıkla yer vermeye çalışmaktadır: “Duygusal olarak fidan dikilsin istiyoruz ve ben sizi anlıyorum ama bilim insanlarımızı dinlemeye başlamanın zamanıdır. İşte bu yüzden konunun uzmanı bilim insanlarımızdan hemen destek isteyeceğiz. Bunun için de bir bilim çalışmayı yapılması şarttır, biz organize edeceğiz” (Tweet 38).

4.3.4. Kahramanlara atıf

Ulusal birlik gibi temaların vurgulanmasında başvurulan bir yöntemdir. Türkiye kültüründe askerlere olduğu kadar AFAD personeli gibi doğal afetlerde görev yapan görevlilere hürmet ve saygı duyulmaktadır. Bu yüzden onlar kültürel değerlere dayalı kahramanlar olarak görülmektedir. Erdoğan da konuşmasında orman teşkilatının çalışanlarını bu bağlamda anmıştır: “Orman teşkilatımızın kahraman mensupları” (Tweet 7, 31.07.2021: 6.52). “Herkesi gerektiğinde şehitler verme pahasına ormanlarımızı koruyan bu teşkilatımızın mücadelesine saygı duymaya davet ediyorum” (Tweet 7, 31.07.2021:8.42). “Bütün bu kardeşlerimizi evlerinin damlarından kurtaran jandarmamızın, silahlı kuvvetlerimizin, polisimizin kahramanca bütün o vatandaşlarımızın nasıl kurtardıklarını izlediniz herhalde. Bu kahramanlarımız alnından öpülesi kahramanlarımız. Hiçbir şeyden yılmadan bunu başardılar” (Tweet 20, 13.08.2021: 05.30). “Gece gündüz demeden benim tüm Bakan arkadaşlarım oralardan çıkmadılar. Bütün kurumlarımız kahramanlarımız, yangın demeden oralarda çalıştılar” (Tweet 20, 13.08.2021: 13.45). “Gerek kara kuvvetleri gerek jandarma gerek vatandaşlarımızı çatıdan kurtaran kahramanlara şahsım ve milletim adına çok teşekkür ediyorum” (Tweet 21, 18.08.2021:33.43). “Böylesine bir felaketi istismar edenlere rağmen milletimizle birlikte bu büyük afetin üstesinden gelmeyi başardık” (Tweet 22, 19.08.2021: 03.06).

Kılıçdaroğlu’nun kahraman olarak atıfta bulunduğu kuruluşlar, partiye bağlı belediyelerdir: “Olaylara vakıf olan çalışan, dirayetli belediye başkanlarımız var. Hepinizin huzurunda belediye başkanlarımızı yürekten kutluyorum. Onun dışında bütün belediye başkanlarımız elinden gelen bütün çabaları gösterdiler” (Tweet 48, 14.08.2021:00.08).

4.4. Şeffaflık

Erdoğan’ın özgün olabilmesi güncel gelişmeleri şeffaf bir şekilde sunmasından ileri gelmektedir. “Az önce aldığımız bilgiye göre”, “yeni onayladım” vb.: “Orman yangınlarıyla mücadelemizi 45 helikopter, 6 uçak, binlerce araç ve personelimize kararlı bir şekilde sürdürüyoruz. Yangından etkilenen hiçbir vatandaşımızı mağdur etmeyeceğiz.” (Tweet 1). “Orman yangınlarımızdan etkilenen bölgelerimizi “Genel Hayata Etkili Afet Bölgesi” ilan ettik. Milletimizin yaralarını sarmak, zararını karşılamak, imkanlarını öncekinden de iyi hale getirmek için gereken tüm adımları atmaya devam edeceğiz.” (Tweet 4). “Geleceğe Nefes

kampanyasıyla her vatandaşımız için 3 adet olacak şekilde toplam 252 milyon fidanı inşallah yıl bitmeden toprakla buluşturacağız. Yeşil vatanı korumak için cansiperane mücadelemiz devam edecek” (Tweet 11).

Kılıçdaroğlu'nun konunun yakından takipçisi olduğunu belirten tweetleri ise şöyledir: “Erdoğan ortalıkta yok ve hiçbir bürokrat onun izni olmadan onay verebilecek durumda değil. Aradım kayyumu ulaşamadım.” (Tweet 24). “11 Büyükşehir Belediye Başkanımız, THK uçakları için çağrı yaptı. “Uçakları aktif hale getirmeye hazırız” dediler. Ben halkımızı ve iş insanlarını belediye başkanlarımıza desteğe çağırıyorum. Susma zamanı değildir!” (Tweet 30). “Belediye başkanlarımızla birlikte THK’ya gittik. Bu kurumu ayağa kaldırmaya çok kararlıyız, bunu da kendilerine söyledim. Açsınlar önümüzü, hemen çözelim bu meseleyi.” (Tweet 43). “Yarın Kastamonu Bozkurt’a geçeceğim. İlçede yaşananlarla ilgili bildiklerimiz hiç iç açıcı değil. Maalesef göz göre göre geldi bu felaketler. Dünyadaki pek çok bilim insanı Türkiye’yi iklim değişikliği konusunda hep uyardı, Hükümet ise hiçbir önlem almadı.” (Tweet 48).

4.4.1. Metinler arası uygulama

Kendini kanıtlamanın diğer göstergeleri, kalıcı ve tutarlı dilbilgisi hatalarıdır. Cumhurbaşkanı'nın tweetlerinde yazım ve dilbilgisi hatası bulunmamaktadır. Dolayısıyla, tweetleri kendisinin bizzat yazıp yazmadığına dair ipucu olabilecek başat kelime yazımları görülmemiştir. Bunun yanı sıra, tweet serisinde sunulan tematik özgünlük, Erdoğan'ın tweetlere dahil olduğunu göstermektedir fakat metinlerdeki rakamsal veri ve yorumlamaların bir iletişim çalışmasının ürünleri olduğu da görülmektedir. Twitter'da hashtag ve etiketleme ile metinler arası bağlantılar kurulabilmektedir. Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın tweetlerinde bu tür etiketlemeler görülmemiştir. Kılıçdaroğlu'nun bazı tweetlerinde felaketin yaşandığı il ve ilçelerle ilgili hashtaglerle bağlantı kurulmuştur: #Manavgat (Tweet 22). #Antalya (Tweet 26). #Sinop (Tweet 48).

4.5. Söylemsel uygulamalar ve özgünlük

Twitter, etkileşimli bir sosyal medya olarak metinler arası bağlantılara sahiptir. Erdoğan'ın Twitter sayfası onun yaklaşık 18,8 milyon takipçisi tarafından erişilebilirdir, Kılıçdaroğlu'nun ise 8,3 milyon takipçisi de ancak içerikleri görüntülemek için takipçi olmak ta zorunlu değildir. Twitter kullanan herkes bu içeriklere erişebilir. Twitter'ın ücretsiz olması ve hesap açma gibi uygulamalar gerektirmemesi, içeriklerin bağlantılarla farklı web sayfalarından görüntülenebilir olması gibi özellikleri vardır. Twitter gelişmiş arama seçeneğiyle geçmiş paylaşımlara da erişebilme imkânı sunmaktadır.

Tweetlerde şikayet et özellikleri mevcuttur. Twitter hesap yöneticileri yayın politikalarına göre bazen bazı tweetlere sansür uygulayabilmektedir. Twitter mobil, masaüstü uygulamalarla her zaman her yerden konuşma yapmaya, video yüklemeye imkân tanımaktadır. Tweet bildirimleri takipçilerin bir tweetin ne zaman gönderildiğini bilmemizi sağlar.

Bildirilen yayın süreleri, takipçilerin tweet'in tam olarak ne zaman gönderildiğini görmelerini sağlar. Tweetlerin atılma saatleri örneğin sabah çok erken saatlerde veya gece geç saatler, bir kişinin tweetleri kendi oluşturduğu daha doğrusu öznel tweetler olduğunun göstergeleridir. Bu saatlerde kamu açıklaması hazırlamak için iletişim ekibinin bulunması çok olası bir durum değildir. Dolayısıyla tweet'lerin başka biri tarafından kontrol edilmiş veya düzenlenmemiş olması muhtemeldir.

Tweetler'de genellikle edilgen ifadeler yer almakta, sadece bazı tweetlerde teşekkür ediyorum, başsağlığı diliyorum şeklinde etken ifadeler kullanılmaktadır (Tweet 8, Tweet 9, Tweet 15). Bu, Erdoğan'ın tweetleri üretmek için muhtemelen onunla birlikte çalışan iletişim uzmanları olduğu anlamına gelebilir.

Özgünlük, Erdoğan'ın kullandığı dilin gramer özellikleri, şeffaflık gibi kendisinin bizzat kaleme aldığı tweetlerin ve konuşmalarının göstergeleri ile ilgilidir. Bu daha çok genel stilde alakalıdır. Eğer tweetlerde basit dilbilgisi yanlışları varsa bu genellikle profesyonel bir şekilde düzenlenmediği ve öznel olduğu hissini verir. Kiplik, cümle yapısı, sözcük seçimi gibi dilbilimsel örüntüler ve hatalar yazının aynı kaleminden çıkıp çıkmadığına dair göstergelerdir. Erdoğan'ın tweetleri ve video konuşmaları içeriksel ve biçimsel olarak birbiriyle uyumludur. Konuşmaları hazırlayan bir iletişim ekibi olduğu düşünülebilir. Bunu anlamamanın bir yolu da tweetlerin yayınlanma saatleridir. Örneğin, Trump'ın Twitter'ı sık kullanan bir lider olarak gece bile yazdığı görülmektedir. Kılıçdaroğlu, Erdoğan'ın konuşma metinlerini prompter'dan okumasını eleştirmektedir ve konuşmalarını kendi hazırlamadığı iddiasında bulunmaktadır: “Erdoğan, bırak sorulara vereceğin cevapları, bana edeceğin hakaretleri bile promptere yazdırmak zorunda kalıyorsun. Bir ilçe sular altında, ciddi felaket haberleri peş peşe geliyor, ama senin ülkeyi yönetme kapasiten yok. Gazeteci fısıldaması ile söyleşi de gördü ülke sayende...” (Tweet 46).

Kılıçdaroğlu tweetlerinde genelde, “ben”, “sen” dili kullanmaktadır. Bu da tweetlerini kendi yazdığı algısı vermektedir: “Erdoğan ortada yok ve hiçbir bürokrat onun izni olmadan onay verebilecek durumda değil. Aradım kayyum ulaşamadım.” (Tweet 24). “Türk Hava Kurumu kayyum elinde yok oldu. Uçaklar yattı, pilotlar işinden oldu. Yeni bir iş modeli önerdim; bu uçakları belediyemizin kiralamasına ve pilotlar ile teknisyenleri istihdam etmesine izin versinler, yangınlara direk biz müdahale edelim.” (Tweet 25). “Benden söylemesi, halkımız ‘Cumhurbaşkanımızın talimatıyla’ kalıbınızdan çok sıkıldı. Bir ülke liyakatli kadrolarla yönetilir, tek kişi talimatları ile değil. Erdoğan, talimatı veremedi herhâldeki ülke yandı, kül oldu.” (Tweet 28). “Sevgili halkım, yangınlarla olan mücadelemiz sürerken, bu meseleye yeniden değinmek zorunda kaldım, gerçekten çok üzgünüm beka sorunumuz haline gelen bu meselenin de örtbas edilmesine izin veremem. Söz veriyorum bu sorunu biz çözeceğiz.” (Tweet 32).

4.5.1. Yeniden üretim ve tüketim

Twitter'ın retweetleme, beğeni, yanıtlama, alıntılama gibi özellikleri halkın liderle etkileşime girmesini sağlamaktadır. Kullanıcılar beğendikleri veya eleştirmek istedikleri tweetleri direkt retweetleyebilir ve yorum yazarak paylaşabilir. Bu tweetin binlerce kişiye ulaşmasını sağlar. Erdoğan'ın en çok beğenilen (48,3B) ve retweet (16,8B) edilen tweeti ilk tweetidir: “Orman yangınlarıyla mücadelemizi 45 helikopter, 6 uçak, binlerce araç ve personelimizle kararlı ve hızlı bir şekilde sürdürüyoruz. Yangından etkilenen hiçbir vatandaşımızı mağdur etmeyeceğiz.” (Tweet 1). Kılıçdaroğlu'nun en çok beğenilen tweeti (113,2B) ve retweet edilen tweeti (18,9B) 8 no'lu tweetidir: “Erdoğan bir imzayla ormanda yapılaşma yetkisini Turizm Bakanına verdi. Heryer yandı kül oldu, derdi dağı taşı betonlaştırmak. Çok açık söylüyorum; tek bir tuğla dahi koymaya kalkarsanız, önce eksvatörle beni çığnemeniz gerekecek. Ormanlarımıza dokunamayacaksınız. Hadsizler!” (Tweet 29).

4.5.2. Multimedya entegrasyonu

Twitter'da söylemler video, fotoğraf, infografik gibi görsellerle daha çekici hale gelir. Görsel çekicilik üretilen mesajın etkililiğini artırır. Bu da tweetin daha çok görülmesine ve tıklanmasına etki eder. Erdoğan'ın tweetlerde video, fotoğraf ve infografiklerden yararlandığı görülmüştür. Infografik içindeki rakam ve yazılı ifadelerin büyüklükleri, kırmızı renkler bazı bilgilerin daha çok vurgulanması ve dikkat çekmesi için kurgulanmıştır.

Erdoğan'ın 21 tweetinin, 7 tanesi videoludur. Video içerikleriyle tweet içerikleri aynı veya benzerdir: “Ormanlarımızı yakanları bulup ciğerlerini yakmak boynumuzun borcudur. Allah'ın izniyle Türkiye bu yangınların izlerini kısa sürede silecektir.” Yazılı tweetle, birlikte paylaşılan videoda aynı ifadeler geçmektedir (Tweet 5, 31.07.2021: 00.00, 01.35).

31.07.2021’de paylaşılan Antalya/Manavgat orman yangınları hakkında bilgi ve inceleme başlıklı tweet’in içeriği de 30.07.2021 tarihinde yayınlanan infografikle örtüşmekle beraber, bazı sözlü ifadelerde geçen nicel verilerin infografikte yer almadığı görülmüştür (Tweet 1, Tweet 7). Bunlar, 1 insansız helikopter, 9 insansız hava aracı, 65 iş makinesi, 117 itfaiye, 30.000 ambulans gibi. İnfografikte az sayıların yer almaması, yüksek rakamların yer verilmesi retoriği güçlendirmek adına bir çalışma izlenimi uyandırmaktadır. 1 insansız hava aracı rakam yazılmadan sadece İHA’lar ve insansız hava aracı olarak yazılmıştır. İnfografikte geçen 6 uçak, 45 helikopter bilgisi aynıdır. Uçak ve helikopter meselesi en çok tartışılan hususlardan olduğu için şeffaflık söz konusudur. Daha sonra videonun ilerleyen dakikalarında yeni gelen bilgiyle uçak sayısı güncellenmiştir: “ve son attığımız adımlarla 6 uçak 13 uçağa çıkarılmıştır”. Sözlü olarak ifade edilen 4000 personel, infografikte 4110 adet olarak yaklaşıktır. Grafikte birbirini tutmayan veriler de göze çarpmaktadır. Örneğin infografikte 1080 olarak yazılan arazöz, sözlü ifadede 665 arazöz, olarak geçmektedir. 65 iş makinesi infografikte yoktur onun yerine 280 su tankeri yazılmıştır. O da sözlü ifadede geçmemektedir. Ambulans yerine 2270 ilk müdahale aracı ifadesi yazılmıştır. 117 itfaiye infografikte geçmemektedir. İnfografikte yer alıp, sözlü ifadede geçmeyen bilgiler ise şöyledir: 10550 itfaiye işçisi, 660 adet dozer ve iş makinesi, 6440 orman muhafıza memuru (Tweet 1; Tweet 7, 31.07.2021: 6.03). Yine başka bir videoda rakamsal veriler verilmekte insansız hava aracı infografiktekinden daha yüksek belirtilmektedir: “Yangın söndürme uçaklarımızın sayısı 16’yı buldu. 45 helikopterimiz noktasal söndürmeyi gerçekleştiriyor. 9 insansız hava aracımızla etkin bir şekilde sahadayız. (Tweet 6). Tweet yazılı ifadesi “Orman yangınlarıyla mücadelelerimiz sürüyor. Hasar tespit çalışmalarından sonra, evi yanan vatandaşlarımıza yenileri yapıp teslim edilecektir, hayvanlarını kaybeden vatandaşlarımız da mağdur edilmeyecektir.” ifadesi başka bir tweet’de sözlü olarak yenilenmektedir: “Hedefimiz, inşallah bir yıla kadar yöresel mimariye uygun şekilde bu evleri yapıp teslim etmektir. Hayvanları telef olan vatandaşlarımızın bu konudaki zararlarını gidereceğiz” (Tweet 6, 31.07.2021: 02.40, 06.00). “Telef olma” sözlü ifadesi yazılı ifadede “kaybetmek” olarak değişik yazılmıştır.

Erdoğan bir başka tweetinde, fotoğraftan yararlanmış. Söylemi desteklemek için yeşil gür bir orman görüntüsü kullanılmıştır. Tweet söylemi ise şöyledir: “Türkiye’nin orman varlığını artırmış bir yönetim olarak elbette yanan her yeri daha fazlasıyla tekrar ağaçlandırmak en başta gelen görevimizdir”. Fotoğraf yazısı ise şöyledir: “Yanan alanların yeniden ağaçlandırılmasına yağın ilk yağmurlarla birlikte başlayacağız. Anayasamızın 169. maddesine göre yanan alanlar başka amaçla kullanılamaz ve tekrar ağaçlandırılır. Türkiye’nin orman varlığını artırmış bir yönetim olarak elbette yanan her yeri daha fazlasıyla tekrar ağaçlandırmak en başta gelen görevimizdir. Türkiye’nin bu konudaki gücü ve başarısı, gelişmiş ülkelerin dahi önündedir.” Erdoğan bu tweetini de başka bir tweetle yayınladığı videosunda aynı ifadelerle desteklemiştir (Tweet 7).

Multimedyanın Twitter’da dahil olması söylemi destekleyen güçlü bir unsurdur. Videolar, görüntülenme miktarı ile ilgili de rakam sunduğunda yazılı bir tweete göre daha çok görüntülenme bilgisi verir. Örneğin, 1,2 milyon izleyici Marmaris’te çekilen Erdoğan’ın konuşmasını izlemiştir. Videoyu izleyenler tweeti de görüntülediğinden tweeti kaç kişinin gördüğü bilgisini daha net verir. Video 25, 5 B beğeni almış, 6905 kez retweet edilmiştir (Tweet 6). Sellerle ilgili olarak da Erdoğan’ın metinle beraber 2 infografik görsel ve 3 canlı yayın video paylaştığı görülmektedir. İnfografiğin bir tanesi tweet metni içinde düzenlenmiştir (Tweet 17), Bir tanesi de ayrı bir tablo halinde verilmiştir. Tablodaki rakamlar vurgulanmak için metinden büyük ve kırmızı harflerle yazılmıştır (Tweet 19). Bu tweetteki bilgiler de canlı yayında tekrar edilmiştir (Tweet 20, Tweet 21).

Kılıçdaroğlu, rakamsal veriler sunmadığı için, infografik kullanılmamıştır. Onun yerine iki videosunda sözleri büyük, beyaz renk alt yazılarla desteklenmeye ve dikkat

çekilmeye çalışılmıştır. Tweet'deki söylemle, video'daki sesli ve yazılı ifadeler aynıdır (Tweet 43, Tweet 45).

Sonuç

Bu çalışmada Cumhurbaşkanı Erdoğan ve CHP lideri Kılıçdaroğlu'nun Türkiye'de yaşanan doğal afetlerle ilgili Twitter sosyal medyası üzerinden yaptığı kriz iletişimi ve siyasal söylemi incelenmiştir. Öncelikle siyasal liderlerin geleneksel medya dışında alternatif olarak sosyal medya kanallarına yönelmesinin pek çok sebebi olduğunu vurgulamak gerekir. Bunda geleneksel medyanın hız, etkileşimsellik, multimedya açısından dezavantajlı durumu liderleri kamusal alan olarak kitlelerin yoğun olarak bulunduğu, doğrudan iletişim sağlandığı, bilgilerin hızla iletilebildiği sosyal medyaya yöneltmiştir. Bu durum eleştirel söylem analizcilerinin ESA'yı yeni medyaya göre uyarlamasına da salık vermiştir. Özellikle, Twitter, ESA için elverişli durumdadır. Twitter'da kullanıcılar, diğer kullanıcılar tarafından atılan güncellemelere ücretsiz bir erişim sağlayabilmektedir. Twitter, önceleri hükümetler, gazeteciler, yurttaşlar vd. tarafından önemsiz bilgilerin yığıldığı bir alan olarak görülürken, doğal afet, şiddet, politika gibi pek çok konuda gerçek zamanlı bir enformasyon kaynağı olarak ciddiye alınmaya başlanmıştır (Umunç, 2019, s. 44).

Olağanüstü durum olarak doğal afetler sırasında sosyal medya kullanımını öne çıkarmaktadır. Halkın, sosyal medyada dolaşan büyük olaylara ait görüntülere karşı yorumları toplumlarda ortaya çıkabilen alternatif bakış açılarını göstermektedir. Siyasetçiler, halkı ikna etmek ve etkilemek için bu tepkilere ve yorumlara kayıtsız kalamamaktadır. Bazen bu tepkiler aşırı bulunduğu, hükümetler sosyal medyaya yönelik yeni hukuki düzenlemelere kadar yaptırımları da gündemine alabilmektedir. Fakat hegemonik süreçte etkili yol söylemlerdir. Güçlü bir ikna dili ve etkin bir politika uygulamak daha uzun süreli ve etkili sonuçlar sağlayabilmektedir. Siyasetçilerin siyasal söylemin gücünün farkında olduğu varsayımıyla, bunu tweetlerine nasıl yansıtılabildikleri bu çalışmanın sorularındandır.

Bu amaçla, Türkiye'de 28 Temmuz'da başlayan orman yangınları ve 11 Ağustos'ta yaşanan sel felaketi ile ilgili Erdoğan ve Kılıçdaroğlu'nun bu olaylarla ilgili Twitter'da paylaştıkları söylemler, Fairclough'un ESA yöntemiyle incelenmiştir. Seçilen vaka çalışması, Erdoğan ve Kılıçdaroğlu'nun kendilerine has söylem stillerini ve yeni medyayı bu anlamda kullanma biçimlerini incelemeyi sağlamıştır. Aradaki farklılıklarına rağmen her iki liderin ortak noktası, Twitter'ı geleneksel medya kanallarına bir alternatif olarak kullanmasıdır. Twitter, olaylara anında tepki vermeyi, olaylar hakkında bilgi sunmayı ve yapılan uygulamalarla ilgili takipçileri güncel olarak bilgilendirmeyi sağlamaktadır. Her şeyden önce Erdoğan'ın ağırlıklı olarak video, infografik, resmi açıklama, kampanya materyalleri gibi içerikleri oluşturmada bir iletişim ekibi olduğu görülebilmektedir. Nitekim yazılı metinler görsel öğelerle desteklenmektedir. Kılıçdaroğlu'nun ise, ağırlıklı olarak tweetlerini metinle sınırlı tutmayı ve birinci ağızdan mesajlar oluşturmayı tercih ettiği görülmektedir. Siyasi liderlerin arkasında yazar ekibi olmasına rağmen, Twitter bariz göstergeler olmadan özgün retorik ve söylemlere olanak tanır. Olağanüstü durumlarda liderlerin olaylar hakkında bilgi sunmak, genel hayata etkili afet bölgesi gibi olağanüstü halleri ilan etmek gibi belli başlı görevleri vardır ve bunlar söylenmesi beklenen şeylerdir. Bunun yanı sıra Erdoğan'ın söylem seçimindeki en yaygın temalar ulusal birlik, beraberlik ve dayanışma içermektedir. Devletin resmi söylemi olarak sorumluların soruşturulması, hasarların tazmini, yardımlar (para, eşya, elektrik, su, konut, besi hayvanı, kira yardımı, vergi ve kredi ertelemeleri vb.), ağaçlandırma için "Geleceğe Nefes" gibi kampanyalar, taahhütler (yanan alanların imara açılmaması vb.) söylemlerde öne çıkan temel unsurlardır. Bu resmi söylemin yanında dini söylemler, tabiat kanunu, ilahi adalet gibi söylemler de kullanılmıştır. Erdoğan "tabiata isyan olmaz" diyerek kainatta ilahi bir denge olduğuna inandıklarını dile getirir. Erdoğan'a göre bu doğal denge ne kadar tahrip edilirse doğal felaketlerin yıkıcılığı da o derece artar: "Tabiat kendine isyan kabul

etmez. Dere yatağında akar. Bu yatağı ne kadar değiştirmeye kalkarsanız, işte o yatak sizden intikamını eninde sonunda alır. O yüzden bu işin çözüm yolu tabiata bakış açısını değiştirmektir” (Tweet 21). Yangın, deprem, maden kazalarında bu gibi kaderciler yaklaşım ve söylemler, siyasi liderlerin sorumluluklarını hafifletme olarak algılanmakta ve eleştirilmektedir. Erdoğan, bilimsel söylem olarak çarpık yapılaşmaya dikkat çekerek, uygun olmayan zeminlere yüksek binalar dikilmesine karşı çıktığını dile getirmektedir. Toplum bu söylemlere karşın genel olarak betonlaşmanın artmasını eleştirmektedir. Bu da halkın siyasetçilerin söylemleriyle uygulamaları arasında paralellik bekleme bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunların yanı sıra Erdoğan, iktidara yönelik eleştirileri karalama kampanyası olarak nitelendirmekte ve eleştirileri kabul etmeyerek devletin güçlülüğüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca Erdoğan, mezenformasyon ve dezenformasyonla mücadele gerekçesiyle sosyal medyaya yönelik düzenleme yapılmasından yana olduğunu ifade etmektedir. Eleştiren sanatçı kesime ise, sadece sanatları ile uğraşmalarını, bu işleri kendilerine bırakmalarını söylemektedir (Tweet 14).

Kılıçdaroğlu, tweetlerinde, düşünce özgürlüğüne vurgu yaparak, herkesin birbirinin fikirlerine saygı duyması gerektiğini ifade etmektedir (Tweet 47). Asıl medyayı sansürlemenin halkı kutuplaştıracağını ileri sürmektedir (Tweet 47). Kılıçdaroğlu'nun tweetlerinde de ulusal birlik ve dayanışma mesajları vardır. Bunun yanı sıra doğal afetlerde hükümeti yetersiz ve beceriksiz olmakla nitelendirmektedir. Yangınlarla ilgili olarak en çok THK'nın helikopterlerinin yangınlarda kullanılmamasını eleştirmektedir. Erdoğan ve Kılıçdaroğlu, sosyal medyada başlatılan #HelpTurkey hashtagine yönelik tweet paylaşımı yapmamışlardır. Fakat Erdoğan, bu paylaşımlara üstü kapalı kara propaganda, yalan terörü, provokasyon, kutuplaştırma çabası olarak nitelendirmelerde bulunmuştur. Kılıçdaroğlu, katıldığı bir TV programında bunla ilgili soruya kutuplaşmayı yaratanın iktidarın kendisi olduğunu söylemiştir (Tweet 44). Başka bir tweetinde ise, medyayı sansürlemenin halkı kutuplaştıracağını ileri sürmektedir (Tweet 47). Kılıçdaroğlu, yangın ve sel felaketlerine ilişkin olarak kendilerine bağlı belediyelerin üstüne düşen görevleri yerine getirdiğini vurgulamıştır. Başsağlığı ve şifa dileklerinin dışında çok dini ifadelerle başvurmamıştır. Doğal afetler devam ederken Afganistan ve sığınmacı meseleleriyle ilgili de sıklıkla tweet paylaşmıştır. Dolayısıyla konu göç meselelerinin gölgesinde ele alınmıştır.

Orman yangınlarında halkın bir kısmı sorumlu kişilere olumsuz tepkiler göstermiştir. Bunun nedenlerinin başında THK kayyum başkanı Cenap Aşçı'nın yangın olduğunda düğüne gitmesi, yangında THK helikopterlerinin kullanılmaması, uçak sayısının yetersiz olması gibi nedenler sayılabilir. Erdoğan ve iktidar partisine bu sebeplerin yanı sıra müdahalelerde gecikme ve yavaşlık, ormanlarda yapılaşma yetkisinin Turizm Bakanlığı'na verilmesi, ormanda birçok canlının ölmesine rağmen sadece aileye ekonomik gelir getiren büyük ve küçükbaş hayvan, kanatlı ve arılardan bahsedilmesi, yangın olan yerlerde makam araçlarının itfaiye araçlarının geçişlerini engellemesi ve çay dağıtılması, halktan maddi destek çağrısında bulunularak iban nosu verilmesi konusunda tepkiler oluşmuştur. Bu rahatsızlıklar hashtaglerle ve tweet yorumlarıyla dile getirilmeye çalışılmıştır: #hayvanlar yanıyor, #yanan sadece ormanlar değil, #TürkHavaKurumu, #prayforTurkey, #Globalcall, #HelpTurkey, #havadanmüdahaleistiyoruz, #çayınıaldagit. Bunun yanısıra Erdoğan'ın Twitter paylaşımlarına #seninleyizreis hashtagiyle destek verenler olmuştur. Kılıçdaroğlu'nun tweetlerine karşılık iktidarı destekleyenler, CHP belediyelerini suçlayıcı yorumlar da bulunmuşlardır. #HelpTurkey hashtaglerine karşılık #StrongTürkiye, #DevletimeGüveniyorum, #YeşilVatan gibi hashtagler açılmıştır. Yangın olayı özellikle hayvan severleri ve doğa korumacılarını yakından ilgilendirmekte ve böyle zamanlarda liderlerden duygularını paylaşmaları ve akılcı çözümler üretmeleri beklenmektedir. Bu bağlamda Erdoğan doğal afetlerin getirmiş olduğu sonuçları kaderciler bir tutumla ele alırken, Kılıçdaroğlu kaderciler tutumdan ziyade, iktidarın idari zaafiyeti şeklinde yorumlamaktadır.

Sonuç olarak, kriz yönetimi ve iletişimi olarak halkın hükümet yetkilileri ve siyasi liderlerden ikna ve destek noktasında beklentileri vardır. Halkın beklentisi önlemlerin afetler gelmeden alınması, güvenliğin sağlanması, afet sırasında müdahalelerin eksiksiz gerçekleşmesi ve afet sonrasında gerekli yardımların yapılabilmesidir. Siyasi liderler söylemler ve uygulamalarıyla halkı ikna edebilmelidir. Fakat genellikle doğal afet gibi büyük olaylarda siyasetçiler birbirini suçlamaya eğilimlidir. Sosyal medyada yükselen tepkiler, halkın alınan önlem ve uygulamalara karşı ikna olmadığının göstergeleridir. Liderlerden beklenen empatik bir söylem ve olaylardan ders çıkarabilmeleridir. Kriz politikaları oluşturmak kadar bunların paylaşılması da kriz yönetiminin bir parçasıdır. Yeni iletişim teknolojileri, devlet kararlarında ve politikalarında daha fazla şeffaflık talebinde bulunan halka karşı yeni bir hesap verebilirlik duygusu oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir nevi denetim olanağı sağlamaktadır. Bu bağlamda, Twitter gibi sosyal medya mecralarının kullanımı, yeni bir siyasi söylem biçimini gündeme getirmektedir. Bu yeni söylem biçiminde olayların gerçek zamanlı sunumu, özgünlük, rakamlar, tablolar ve infografikler gibi retorik gücündiren özellikler öne çıkmaktadır. Twitter, günümüzde müzakere ve eleştirel tartışmalar bakımından önemli bir dijital kamusal alandır. Bu bağlamda Twitter, politikacılar ve halk arasında etkin bir diyalog, etkileşim için bir fırsattır ve yakın bir gelecekte bu etkisini sürdürmesi beklenilmektedir.

Kaynakça

- Austin, L. & Jin, Y. (2018). *Social media and crisis Communication*. London: Routledge.
- Birgün (2022). Afet yönetmiyorlar, uzaktan izliyorlar. Erişim adresi (11 Mart 2022): <https://www.birgun.net/amp/haber/afeti-yonetmiyorlar-uzaktan-izliyorlar-375013>
- Boin, A. & Hart, P. T. (2003). Public leadership in times of crisis: mission impossible? *Public Administration Review*, 63(5), 544-553.
- Brown, N. & Billings, A. (2013). Sports fans as crisis communicators on social media websites. *Public Relations Review*, 39, 74-81.
- Bruns, A. & Burgess, J. (2016). Doğal afetlerde kriz iletişimi: Queensland sel baskınları ve Christchurch depremleri. K. Weller, A. Bruns, J. Burges, M. Mahrt & C. Puschmann (Ed.), *Twitter ve toplum* (s. 484-498) içinde. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Carter, W.N. (2008). *Disaster management*. Philippines: Asian Development Bank.
- Çoban, B. (2016). *Social media and social movements*. London: Lexington Books.
- Della Porta, D. & Diani, M. (2006). *Social movements an introduction*. USA: Blackwell Publishing.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London; New York: Longman.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. England: Logman Group Limited.
- Houston, J. B. (2014). *Social media and disasters: A functional framework for social media use in disaster planning, response and research*. USA: John Wiley & Sons.
- Hwang, H. & Kim, K. O. (2015). Social media as a tool for social movements: The effect of social media use and social capital on intention to participate in social movements. *International Journal of Consumer Studies*, 39(5), 478-488.
- İdeasoft (2022). 2021'de bilmeniz gereken Twitter istatistikleri. Erişim adresi (11 Mart 2022): <https://www.ideasoft.com.tr/2021-Twitter-istatistik/>
- İndependent (2022). Manavgat yangını Türkiye'de yaşanmış en büyük yangın felaketi olarak kayıtlara geçti. Erişim adresi (11 Mart 2022): <https://www.indyurk.com/node/396341/haber/manavgat>
- Jaeger, P. T., Shneiderman, B., Fleischmann, K. R., Preece, J., Qu, Y. & Wu, P. F. (2007). Community response grids: E-government, social networks, and effective emergency management. *Telecommunications Policy*, 31(10-11), 592-604.

- Jungherr, A. (2015). *Analyzing political communication with digital trace data*. Germany: Springer.
- Kaplan, A. M. & Haenlein, M. (2010). Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media. *Business Horizons*, 53, 59-68.
- Keim, M. E. & Noji, E. (2011). Emergent use of social media: A new age of opportunity for disaster resilience. *American Journal of Disaster Medicine*, 6(1), 47-54.
- Liu, W., Lai, C. H. & Xu, W. W. (2018). Tweeting about emergency: A semantic network analysis of government organizations' social media messaging during hurricane Harvey. *Public Relations Review*, 44(5), 807-819.
- Nazlı, R. S. & Umunç, C. (2020). Yeni medya ve televizyon ilişkisi: "Survivor" yarışmasına yönelik bir alımlama analiz denemesi, R. Koç (Ed.), *Dijitalleşen evrenden değişen dünyaya* (s. 201-219) içinde. Konya: Eğitim Yayınevi.
- North, M., Li, C., Liu, J. & Ji, Y.G. (2018). Using Twitter for crisis communication, L. Austin & Y. Jin (Ed.), *Social media and crisis communication* (s. 197-208) içinde. London: Routledge.
- Özer, Ö. (2021). Eleştirel söylem çözümlemesi. Ö. Özer (Ed.), *Eleştirel medya kuramları* (s. 293-321) içinde. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- TÜBA (2022). Olağanüstühal terimi. Erişim adresi (11.03.2022): <http://www.tubaterim.gov.tr>
- Umunç, C. (2019). Twitter ve eleştirel söylem analizi. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Twitter araştırmaları* (s. 43-74) içinde. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- van Dijk, J. (2018). *Ağ toplumu* (Ö. Sakin, Çev.). İstanbul: Epsilon Yayınevi.

Bireysel bir isyanın trajedisi: ‘Three Billboards Outside Ebbing, Missouri’ filminde kadının temsili

Ece Erol*

Öz

21. yüzyılın hızla değişen kitle iletişim araçları ortamında dahi Amerikan Sineması, popüler kültürün bir parçası olma iddiasını sürdürmektedir. Bu nedenle Hollywood ve Amerikan toplumu, film endüstrisinde popüler kültürün kilit bir çarkı konumundadır. Filmler, yarattıkları temsil biçimleri aracılığıyla sosyal, kültürel, politik ve ekonomik bağlamda algıların şekillenmesinde etkili bir rol oynamaktadır. Bu açıdan bir filmde yer alan eril ve dişil temsiller, üretildiği toplumdaki ideolojinin, kültürel yapının ve toplumsal normların anlaşılması açısından önemlidir. Bu yüzyıla dek Amerikan Sineması, kadın ve erkek temsillerini ataerkil klişeler ve normatif ideolojiler üzerinden ele almıştır. 1960’lardaki Kadın Kurtuluş Hareketi (WLM) her ne kadar kadınların toplumsal hayattaki rollerinin büyük ölçüde artmasına yol açsa da 21. yüzyılda halen pek çok endüstride olduğu gibi film endüstrisinde de erkek egemen yapı kendini hissettirmektedir. Hollywood filmlerindeki kadın tasvirleri erken dönemden bu yana, çoğunlukla eril bakış açısı ile sınırlı kalmıştır. Ancak günümüz Amerikan sinemasında kadın imgesi, hâkim ideolojiye ve patriyarkal sisteme karşı daha güçlü bir imaj çizmektedir. Bu minvalde kadınların gün geçtikçe artan gücü ve bağımsızlığı, Amerikan sinemasında yeni bir kadın temsili gerekliliği kılmıştır. Bu çalışmada Hollywood’da patriyarkal aile ve toplum düzeni içerisinde geleneksel kadın tasvirlerine meydan okuyan ‘kadın’ figürü, “*Three Billboards Outside Ebbing, Missouri*” filmi üzerinden analiz edilmiştir. Filmde, temsilin içerisindeki anlam üretiminin açıklanmasında sembolik etkimleşimcilik kuramından yararlanılmış; kadın-erkek arasındaki güç ilişkilerinin yeniden üretimi ise feminist film çözümleme yöntemi ile incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Amerikan Sineması, sinemada kadın temsili, Hollywood, toplumsal cinsiyet, Three Billboards Outside Ebbing, Missouri

The tragedy of an individual revolt: The representation of a woman in ‘Three Billboards Outside Ebbing Missouri’

Abstract

Even in the rapidly changing mass media environment of the 21st century, American Cinema continues to claim to be a part of popular culture. For this reason, Hollywood and American society occupy a key position in popular culture in the film industry. Films play an effective role in shaping social, cultural, political, and economic perceptions through the representations they create. For this reason, the masculine and feminine representation in a movie reflects the ideology, cultural and social structure of the society in which it is produced. Until this century, American Cinema has handled the representations of men and women through patriarchal perspective and normative ideologies. The Women’s Liberation Movement (WLM) in the 1960s led to a great increase in the role of women in social life. However, in the 21st century, male dominance is still prevalent in many film industries. The representations of women in Hollywood movies have been mostly limited to the perspective of men and a masculine cinema since the beginning. However, the image of woman in today’s American cinema offers a stronger representation against the dominant ideology and patriarchal system. From this perspective, women’s power and freedom has a new vision in American cinema. In this study, the figure of woman, challenging the traditional depictions of women in the patriarchal family and social order in Hollywood, was analysed through the movie ‘Three Billboards Outside Ebbing Missouri’. The construction of representation and meaning in the film is

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Radyo, Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı, E-posta: eceeroll@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8436-2217

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 04/05/2022

Kabul - Accepted: 10/06/2022

Atıf – Reference: Erol, E. (2022). Bireysel bir isyanın trajedisi: ‘Three Billboards Outside Ebbing, Missouri’. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 52-68.

analysed with the theory of symbolic interactionism. Feminist film analysis method was used in the analysis of power relations between women and men and to indicate the position of women in society.

Keywords: American Cinema, representation of women in cinema, Hollywood, gender, Three Billboards Outside Ebbing, Missouri

Giriş

Cinsiyet (sex), kadınların ve erkeklerin biyolojik olarak farklılıklarını merkeze alır. Toplumsal cinsiyet ise biyolojik olarak farklılığa toplumsal bağlamda bakarak, kadına ve erkeğe biçilen konum ve roller ile ilgilenir. Toplumsal cinsiyet kavramına dair yapılan araştırmalarda ortak kanı, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin kurgusal boyutta eşitsiz olduğu üzerinedir. Kadın ve erkeğin cinsellik perspektifinden bakıldığındaki farklılıkları anatomik, hormonal, psikolojik ve kültürel öğrenme süreçleri ile yakından ilişkilidir. Bilhassa kültür, kadın ve erkeğin psikolojisini ve kişiliğini yönlendirmede önemli bir rol oynamaktadır (Dalaman, 2021, s. 42-43). Toplumsal cinsiyet rolleri, bireylere daha doğmadan önce atfedilerek hayatlarına etki eder. Biçilen rollerin sorumlulukları zaman geçtikçe ve birey olgunlaştıkça daha da ağırlaşır. Örneğin erkek çocuk için mavi renk, kız çocuk için pembe renk toplum tarafından onlar adına seçilmiştir. İster erkek ister kadın olsun, ömrünün sonuna dek bu simgesel renklere kendini soyutlayamaz. Çünkü toplumsal yaşam içerisindeki yeri ve rolü, eril ve dişil olmak üzere konuşlandırılmıştır (Kasap vd., 2018).

Toplumsal olarak belirlenmiş cinsiyet rolleri sosyal gruplara entegre olabilmenin de önemli kıstaslarından biridir. Kültürel farklılıkların yanı sıra psikolojik ve toplumsal değişkenler, erkekler ve kadınlar arasındaki rollerin dağılımında önemli bir yere sahiptir. Bir toplumda kadından ve erkekten beklenen sorumluluklar, davranışlar ve yeterlikler listesi yalnızca kamusal alanı değil özel alanı da etkisi altına almıştır. Bu davranış silsilesinin dışına çıkan her birey ivedilikle cezaya tabii tutularak yeniden toplumun onu konumlandığı yere döner. Toplumsal cinsiyet rolleri varlığının devamlılığını bu şekilde sağlar. Toplumların akışkan oluşu ve mütemediyen değişimi cinsiyet rollerinin de zaman içerisindeki değişimini zorunlu kılmıştır.

Andrew Heywood (2019, s. 269) cinsiyeti doğal olarak nitelendirirken, toplumsal cinsiyeti kültürel olarak görür. Bu nedenle kadınlardan ve erkeklerden beklenen roller, davranışlar, duygular ve eylemler farklıdır. Günümüzde kadın ve erkeğe dair araştırmaların artması ile paralel olarak cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerine söylemler de bu konu üzerine geniş bir perspektiften bakmaya olanak sağlamıştır. Toplumsal cinsiyet (gender) terimini feminist yaklaşım, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılık çatısında ele alır. Kimi araştırmacılar toplumsal cinsiyeti, ‘cinsiyet’ kelimesini politik bağlamda yanlış buldukları için kullanırlar. Ancak kimilerine göre bu iki terim, birbirinin yerini alacak biçimde kullanılmaktadır. Her ne kadar literatüre bakıldığında bir anlam karışıklığı olsa da cinsiyet rollerinin üzerinde daha çok durulduğu günümüzde, bu iki terim gözle görülür biçimde ayrıştırılmıştır (Dökmen, 2009, s. 17-18).

Toplumun kadın ve erkeğe yüklediği toplumsal cinsiyet kabulleri ataerkil yapılanmanın da bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ataerkil bakış açısı, kadına güçsüz ve edilgen bir bakışla yaklaşır. Bu nedenle kadının bireysel olarak kendini ifade edebilmesinde yaşanan eşitsizliklerin önündeki en büyük engel ataerkillik olarak görülebilir. Toplumun inşasında ve devamlılığının sağlanmasında erkek cinsine atfedilen bu ayrıcalıklı konum, toplumdaki “doğru ve yanlış” algılarının cinsiyetçi bir doğrultuda olmasına zemin oluşturmaktadır. Farklı kültüre sahip toplumların ortak özelliklerine bakıldığında ağırlıklı olarak erkek egemen yapının varlığı göze çarpar. Kadın ve erkek arasındaki ilişki çoğunlukla kadının erkek karşısında boyun eğdiği bir eksende ele alınır. Bu durum, karar mekanizmalarında da etkisini gösterir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi tamamen erkek üzerine kurulmuştur. Geleneksel aile yapılanmasında bile

kız çocuk, patriarkal bir anlayış altında yetiştirilmektedir. Böylece ataerkil yapının devamı sağlanmış olur (Taştan, 2021, s. 55).

İçinde bulunduğumuz çağın kitle iletişim araçlarına bakıldığında kadının temsili toplumdaki konumu ile benzerlik göstermektedir. Sinema, kitleleri önemli ölçüde etkileyen ve davranışlarına örnek oluşturabilen kitle iletişim araçlarından biridir. Eskisi kadar olmasa dahi halen toplumsal cinsiyet rollerinin geliştirilmesi ve pekiştirilmesinde sinema azımsanmayacak derecede etkilidir. Film yapımcıları ve yönetmenler ister bilinçli ister bilinç dışı bir biçimde olsun kendi kültürel yapıları dâhilinde kadın ve erkeğin temsilini seyirciye aktarır. Bilhassa klasik anlatı sineması, seyircinin karakter ile özdeşleşmesine odaklandığından dolayı bu rollerin pekiştirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Klasik anlatı, anlatıcılığı görünmez kılarak seyirciyi hikâyeye ve onun eylemlerine dâhil eder. Böylece, izleyici gördüklerini sorgulamaz ve olayları olduğu gibi kabul eder (Kasap vd., 2018). Örneğin Laura Mulvey (1975) klasik sinemanın dikizcilik ve narsisizm yapılarını, yaratıcı öyküler ve yakalayıcı imgeler ile bütünleştirerek arzunun tetikleyicisi olduğunu savunur. Dikizci görsel haz, nesne olarak kabul edilmiş bir karaktere, figüre ya da duruma bakışla üretilir. Narsisistik görsel haz ise seyircinin imge ile özdeşleşmesi sonucunda oluşur. Anneke Smelik'e göre klasik sinemadaki gerçekmiş gibilik kuralı, seyircinin 'kadın' göstergesinin temsiline dair saf bir imaj yaratmaktadır. Bir diğer deyişle, klasik anlatı içerisinde 'kadın' doğal, gerçekçi ve çekici olarak inşa edilmiş imgeleri sunar ve onları temsil eder (Smelik, 2006, s. 4).

2. Dünya Savaşı'nın ardından Amerika, yeni dünya düzeninde lider konuma gelir. Teknolojik gelişmelere paralel olarak gelişim gösteren sinema da müzik, sahne sanatları, edebiyat ve resim gibi pek çok sanat dalından beslenerek kendini zenginleştirme imkânı bulur. Böylece Amerikan yaşam tarzı, kültürel yapısı ve toplumsal normları Hollywood sinemasında kendini daha geniş bir yelpazeden ifade etmeye başlar. Kendi kültürel değerlerini yayabilmek amacıyla Hollywood, tüm dünya üzerinde etkili bir araca dönüşmüştür. Ürettiği filmler insanların davranış kalıplarını etkilediği gibi, toplumsal cinsiyetin pekiştirilmesinde de etkili olmuştur. Amerikan sineması filmleri, bireylerin gelenek ve göreneklerini etkilemesinin yanı sıra, davranış ve cinsiyetler arası ilişkileri şekillendirmede başat bir rol oynaması ile sistemin iç dinamiğinin sürekliliğini sağlar (Gökdemir & Kurtoğlu, 2013).

1970'lerden sonra feminist politika ve kadın hareketlerinin canlanmasıyla birlikte kadın sineması ve feminist film teorisi, sinema alanında kadın temsiliyetinin yükselişi ile sonuçlanır. 1960'lardaki feminist hareketler meyvelerini 1970'lerde verir. Her ne kadar kadın temsiliyetinin kuvvetlenmesinden söz edilse de Hollywood, genel itibarıyla ataerkil bir anlayışa sahiptir ve ancak geleneksel aile anlayışı eril bakış açısından yola çıkılarak anlatılır. Aileye dönüş teması 1970'lerin sonlarından 1980'lerin başına kadar ön plana çıkar. Amerikan sinemasında aile, kadına bir sığınaktır. Kadının tek dayanağı ve güven duyacağı kurum ailedir. 1980'lerden itibaren kadınların kendilerine biçilen rollerden özgürleşmesine, orta ve üst sınıf kadınların bağımsızlaşmasına belirli ölçülerde imkân tanınmıştır (Öztürk, 2011, s. 661).

Hollywood sinemasında kadın çoğunlukla 'öteki' olarak temsil edilir. Herhangi bir etkenden bağımsız olarak kadın, her daim ikincil plana atılmıştır. Amerikan sinemasındaki ataerkil güç, kadını ikinci plana iterken onu ötekileştirir. Hikâyenin anlatısında olayların tetikleyicisi kadınlar değil erkeklerdir. Kadınların başlattıkları olay örgüsünün ana karakteri de yine erkeklerdir. Hollywood bu ikincil konuma yerleştirme halini iki şekilde başarmıştır. İlki, kadınları birer cinsel nesne haline getirmek; diğeri ise kadını kamusal alanın ötekisi ilan etmektedir (Özkantar, 2022, s. 91).

1. Toplumsal cinsiyet

İnsan olan veya olmayan tüm primat toplumlarda "dişi" veya "erkek" olarak dünyaya gelmek belirli bir davranışsal sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. İster insan ister primat olsun cinsiyete göre ayrılmayan hiçbir toplum yoktur. Toplumlar da eriller ve dişiller arasındaki

farklar yaşamın her alanına nüfuz eder. Üreme, üretim, düşünce ve iletişim gibi topluluğun devamını sağlayan unsurlar bunlara birer örnektir. İnsan yaşamı da ister farkında olsun ister olmasın her geçen gün cinsiyet farklılıklarından nasibini alır. Cinsiyete özgü davranışsal sorumluluklar bir bakıma evrenseldir. Örneğin, tüm primatlar arasında yalnızca erkekler üremenin sağlayıcısıdır. Ancak insanoğlunun olduğu varyasyonlarda çeşitli toplumsal cinsiyet hiyerarşileri görülmektedir. Toplumsal yaşama bir bütün olarak bakıldığında erkek egemen kültürün hâkim olduğu söylenebilir. Ancak sınıf, sosyal statü, etnik köken, din ve yaşam döngüsü olarak bakıldığında ise çok fazla çeşitlilik göstermektedir (Miller, 1996, s. 3-4).

Toplumsal cinsiyet terimi, kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarından ayrı olarak başka bir yöne odaklanır. Biyolojik ve fizyolojik yapının birbirinden ayrı değerlendirilmesi ‘cinsiyet’ olarak tanımlanır. Ancak toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğe içinde bulunduğu toplumun kültürel değerleri ışığında yüklenen anlam ve sorumlulukların biyolojik olmanın yanı sıra psikolojik olarak da incelenmesidir. Toplumsal cinsiyet, bireyi psiko-sosyal çatı altında kadını ve erkeksi olarak ayırıştırır.

İngiliz toplumbilimci ve yazar Ann Rosamund Oakley 1972 yılında toplumsal cinsiyet ve cinsiyet konularını sosyolojiye kazandırmıştır. Oakley, yaptığı çalışmada kadın ve erkeğe dair cinsiyet kavramının içerdiği biyolojik farklılığın yanında, toplumsal cinsiyetin de değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kadın ve erkek arasındaki farklılıklar üzerine kurulu toplumsal ilişkilerin baş mimarı olarak görülen toplumsal cinsiyet, kültürel minvalde önceden belirlenmiş göstergeler ve bu göstergelerin anlamlandırılmasında kadını erkeğin zıddı olarak konumlandırır. Bununla birlikte yalnızca cinsiyetle ilgili değil dini, siyasi, bilimsel ve ideolojik öğretileri de kapsar. Bir diğer yandan toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal boyutta inşa edilmiş yönüne de vurgu yapar. Her toplum kendi kültürel değerleri üzerinden kadına ve erkeğe birbirinden farklı anlamlar biçmektedir (Erus & Gürkan, 2012).

2. Toplumsal cinsiyet rolleri

Ralph Linton’ın 1936 yayınladığı makalesinin ardından ‘rol’ kelimesini sosyolojik alana eklemiştir. Linton’a göre toplumdaki her rol bir statüye bağlıdır ve her statünün de belirli bir rolü vardır. Yine Linton rolü, haklar ve görevler toplamı olarak kabul eder (Linton, 1936). Ardından Theodore Mead Newcomb (1950) ve Ralf Dahrendorf (1973) sosyal yapılarla bağlı olarak belirli pozisyonlarda bulunan kişiler için beklenen zorunlu ve isteğe bağlı davranışlar bütünü olarak ‘rol’ü tanımlamıştır. Ancak Robert Merton (1957) Neal Gross, Ward S. Mason ve Alexander W. McEachern (1958) rol üzerine yapılan bu çalışmalarını aşırı determinist ve statik olarak kabul etmiştir (Biddle, 1979, s. 11-19).

Bireylere yüklenen rollerin tümü birden sosyal kişiliği meydana getirir. Rol, kişiye ya kendi isteğinin dışında verilmiştir ya da kişi, bir sosyal rolü kendisi üstlenmiştir. Burada birey tarafından benimsenen sosyal rolün ana belirleyicisi içinde bulunduğu toplumun kültürüdür. Ralf Dahrendorf’a göre sosyal roller, toplumun yerleşik bir pozisyonda olan bireylerden beklentisidir (Rehbinder, 2021, s. 72). Toplumsal cinsiyet rolleri bu bağlamdan bakıldığında özel alanın yanı sıra kamusal alanda da kendini göstermektedir. Özellikle geleneksel yaklaşıma sahip cinsiyetçi bakış, erkeklerden ziyade kadınlara dayalı eşitsizlikler üzerine eleştirilere maruz kalmıştır. Kadınlar ister özel ister ekonomik, isterse kültürel olsun yaşamın her alanında cinsiyetlerinden dolayı ayrımcılık ve engellemelerle karşı karşıya kalmaktadır (Bal, 2016).

Rol kelimesi Türk Dil Kurumu’na göre ‘Bir işte, bir kimse veya şeyin üstüne düşen görev’ olarak tanımlanmıştır. Toplumsal cinsiyet stereotipleri üzerine yapılan araştırmalarda erkekler ve kadınların niteliksel olarak farklı rollere tabi oldukları ileri sürülmüştür. Öyle ki bu toplumsal cinsiyet rollerinden beklentiler aile ve mesleki roller üzerinden ele alınmıştır. Kadınların ve erkeklerin tipik olarak kendi işgal ettikleri rollere uygun nitelikler üzerinden görev dağılımı yapıldığına inanılmaktadır. Özellikle çocuk yetiştirme ve diğer ev işleri

bölümünde kadınlar ailede büyük bir role sahiptir. Kadınlara cinsiyet olarak toplum içerisinde çocuk sahibi olmanın yanı sıra ev içi rollerde de görev düşmüş, erkek stereotiplerinde ise aile içi ekonomik sorumluluk verilmiştir. Aynı zamanda dağılımı yapılan bu roller bireylerin sosyal rolleri oynama konusundaki geçmişinden, kişisel becerilerinden ve tutumlarından yola çıkılarak belirlenmiştir. Kimi araştırmacılar bu tür bulguların kadınlar için olumsuz biyolojik etkileri olacağından dolayı biyolojinin kader olacağı inancını pekiştirdiğini düşünür. Alice Eagly ve Wendy Wood “*Explaining Sex Differences in Social Behavior: A Meta-Analytic Perspective*” isimli makalelerinde toplumsal cinsiyet rollerini şöyle tanımlamışlardır: “Toplumsal cinsiyet rol tutumları kadınlar ve erkekler için tasarlanmış olan sorumluluklar ve davranışlar bütünüdür” (Eagly & Wood, 1991). Bireylerin içinde yaşadığı sosyal ortam toplumsal cinsiyet rollerinin ya da kalıpyargılarının oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle kültürel farklılıklar rollere ilişkin sorumluluklar üzerinde de değişiklik gösterebilir.

1970’lerden sonra özellikle kimi feminist kuramcılar annelik olgusunun ve kadının toplum içerisindeki yeri ve toplumsal cinsiyete dair iş bölümü üzerindeki etkisine ve önemine dikkat çekmiştir. Bilhassa kadınların doğurganlık vasfının yanı sıra çocuk yetiştirme ve anneliğin kadın kimliğine olan etkisi kültürel bağlamda ele alınmıştır. Yapılan araştırmaların büyük çoğunluğu kadınların çocuk sahibi olmasının ve çocuğa bakmanın içgüdüsel bir durum olmasına karşı çıkar. Ancak kimi feminist kuramcılar, aile içerisinde kadına yöneltilen asıl baskı kaynağını biyolojik çocuk bakımında olduğunu savunur (Marshall, 2005, s. 32).

3. Feminist film kuramı ve sinemada kadın temsili

1970’li yıllarda Batı ülkelerinde film eleştirisi alanında yapılan akademik çalışmaların giderek artması, film eleştirisi muhteviyatının zenginleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Böylece daha önce eleştirel külliyata dâhil edilmesi düşünülmeyen filmler de mercek altına alınmış ve bu filmlerdeki sanatsal-kültürel değerler saptanarak sinema tarihine kazandırılmıştır (Özden, 2004, s. 53). Feminist film teorisi, tarihsel olarak 1970’lerde akademik çalışmalara paralel bir şekilde gelişim gösterir. Kaynağını 1960’lardaki kadın hareketlerinden alan feminist film teorisi, Simone De Beauvoir’ın *The Second Sex* (1949), Betty Friedan’ın *The Feminine Mystique* (1963) ve Kate Millett’in *Sexual Politics* (1970) gibi feminist çalışmaların yanı sıra pek çok eserden ilham almıştır. De Beauvoir “öteki” olarak kadın kavramını öne çıkarırken, Friedan kadınların baskın bir ataerkil yapı altında pasifleştirilmesini ve annelik rolünün öne çıkarılmasını eleştirmiştir. Millett ise pek çok kültürel metnin analizini yaparak, kadınlık ideolojisinin kadınlara nasıl aşılandığını araştırmıştır (McCabe, 2004, s. 3-5). Feminist film çalışmaları, 70’lerden itibaren kadının filmlerdeki seyirlik konumuna ve kadına yüklenen anlamlara odaklanır. Claire Johnston, Pam Cook ve Laura Mulvey gibi sinema-feminizminin önde gelen teorisyenleri, kadın imgelerini ataerkil ideolojiyi destekleyen ve hatta bunu doğallaştıran birer gösterge olarak filmlerde ne şekilde ele alındığına dikkat çekmiştir. Bu eleştirmenlere göre kadın figürü, yansıtılan erkek fantezilerinin ve arzularının bir yansımasıdır. Sinema-feminist eleştirmenler yapı söküm, göstergebilim ve psikanaliz aracılığıyla filmsel fantezilerin nasıl inşa edildiğini ortaya çıkarmış, kadınların filmlerde klasikleşmiş temsillerinin altında yatan süreçleri irdelemişlerdir (Hollinger, 2012, s. 10).

Feminist film eleştirisinin can alıcı noktalarının başında “kadın olarak kadın”ın sinemada temsil edilmediği, söz sahibi olmadığı, kadın bakış açısının önemsenmediğidir. 1972 yılında *Women and Film* adlı kısa ömürlü bir Amerikan dergisinin ilk sayısında beyazperdede kadın figürü şu şekilde tanımlamıştır: “Kadınlar, tamamen insan biçimindeki herhangi bir biçimde, neredeyse tamamen filmin dışında bırakılmıştır. Sinemanın başlangıcından bu yana var olan kadın figürü, saygın bir konumda temsil edilmemiştir” (Smith, 2009, s. 13). Dergide yer alan kadın yazarlar kendilerini “kadınlara yönelik siyasi, psikolojik, sosyal ve ekonomik baskının ve filmlerdeki yerleşmiş kadın imajının mücadelecisi” olarak ilan ederler. Kadınların film endüstrisindeki temsilleri (resepsiyonist, sekreter, dekor kızı vb.) ya da imajları (cinsel

obje ya da kurban) sürekli olarak aynı döngüde toplumsal ve siyasal yapı içerisinde itaatkâr bir konumda tanımlanmaktadır. Bu durum, kadınların film endüstrisinde ezildiğinin açık bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Feminist film kuramcıları eleştirel bir bakış açısıyla yerleşmiş sabit kadın temsillerine karşı durmuş, film yapım pratiklerinde yer alan bu baskıcı ideolojinin sona ermesini amaçlamıştır (Thornham, 2009, s. 9). Böyle bir iklimde ortaya çıkan feminist film kuramı, ‘İkinci Dalga’ olarak adlandırılan feminizm hareketinin bir ürünüdür.

Feminist film teorisinin kaynağı olarak kabul edilen İkinci Dalga feminizm, “kişisel olan politiktir” sloganı ile hem kadınların o zamana kadar politik olmayan deneyim alanlarına hem de ev ve aile, üreme, dil kullanımı ve kadın görünümü gibi unsurları dikkate alarak yalnızca tek yönlü değil bütünü dönüştürmeyi amaçlar. Bilhassa 1970’lerde feminist eleştirmenler sinemasal temsillerde kadını duygusal, eve bağlı ve bağımlı olarak konumlandırmaktaydı (Ryan & Kellner, 2010, s. 218). İkinci dalga feminizm hareketi kadınlar üzerinde istihdam, eğitim ve diğer alanlarda cinsiyete dayalı ayrımcılığı yasaklayan *Sex Discrimination Act* (Cinsiyet Ayrımcılığı Yasası 1975) ile de kadınların yasal haklar elde etmesinde oldukça etkili olmuştur (Chaudhuri, 2006, s. 4-5). Tam da bu noktada İkinci Dalga feminizm hareketi, birinci dalga hareketinde savunulan kadın-erkek eşitliği iddiasına karşı çıkar ve cinsiyet eşitsizliğinin temelini oluşturan ana unsurun kadın ve erkeğe doğuştan atfedilen fizyolojik farklılık olduğunu savunur (İmançer, 2002, s. 158). Feminist film göstergebilimcileri, filmlerdeki cinsel ayrımın anlamları ne şekilde ürettiği ile ilgilenir. Diğer bir deyişle, anlamın nasıl oluşturulduğuna bakar (Öztürk, 2000, s. 22). Bu nedenle feminist film eleştirmenleri için kadının temsilini inşa eden anlatı süreçleri de büyük önem taşımaktadır (Özden, 2004, s. 199).

4. Amerikan sinemasında feminist anlatı

Feminizm, günümüz film eleştirilerinde sıklıkla kullanılan bir yaklaşımdır. Psikanalitik feminizm 1980’lerin başından itibaren film araştırmalarında kullanılması kadın ve film çalışmalarına yönelik araştırmaların artmasında etkili olmuştur. Feminist yaklaşım başlangıçta siyasi temeller üzerine inşa edilmiş olsa da zaman içerisinde bu tutum yerini toplumsal cinsiyete dayalı politikalara bırakmıştır (Özden, 2004, s. 70-166). İlerleyen süreçte sinema üzerine feminist yaklaşım, göstergebilim ve psikanalitik gibi çeşitli disiplinlerden de beslenerek kendini zenginleştirmiştir. Ancak yine de feminist film çalışmalarının en aktif olduğu alanın yönelim açısından psikanalitik olduğu söylenebilir. Feminist eleştiri ilk etapta psikanalitik görüşü reddetmiştir. Bu reddin temelindeki ana neden, feministlerin psikanalizi kadının ataerkil sistemdeki toplumsal statüsünün sürdürülmesine yardımcı olan bir anlayış olarak görmeleridir.

Laura Mulvey “*Görsel Haz ve Anlatı Sineması*”nda, izleyicinin görsel zevkinin bir tür manipülasyona maruz kaldığını vurgular. Buna bağlı olarak Hollywood sineması başarısını, sinematografi gibi unsurların yanı sıra seyircinin görsel zevkinin manipülasyonuna da borçlu olduğu söylenebilir. Yine Mulvey, filmlerden alınan görsel zevkin ataerkil bir yapıya hizmet ettiğinin altını çizer. Bu nedenle feminizmin özellikle bu anlayışa meydan okumak açısından filmlere bakışı büyük önem arz etmektedir. Mulvey, görsel büyülenme kalıplarında aranması gereken yer olarak psikanalizi işaret eder. Psikanaliz, görsel zevk ya da skopofili sayesinde sinematik bakışı zenginleştirir ve seyirciyi etkisi altına alır. Hollywood filmlerinde erkekler anlatının aktif failleridir. Kadınlar ise bakılmak için teşhir edilen objelerdir. Mulvey’in çalışmasından yola çıkılarak sinematik anlatılarda kadınların pasif, erkeklerin ise aktif bir yapıda olduğunu söylenebilir. Erkekler anlatıda eylemin ileriye taşıyıcısıdır. Kadınlar ise görsel haz alma merkezi olarak hizmet eden, gösterinin adeta bir parçasıymış gibi konumlandırılan arzu nesnelere (Mulvey, 1975).

Michael Ryan ve Douglas Kellner’a göre (2010, s. 218-219) Hollywood’da kadın, erkek arzularının nesnesiydi. Erkeklerin ortaya sürdüğü klişeler, kadınlar için yaşadığı dünyayı rasyonel olarak anlamlandırmaktan uzaklaşmış ve psikolojik olarak olgunlaşmamışlığa yönelen imgeler yaratılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle kadın, dış dünya ile arasında

yeterince nesnel bir bağ kuramayan ve nesnelere ayırmaktan aciz bir konuma yerleştirilmekteydi. Diğer bir yandan kadınlar meşruiyet sınırlarını aşabilen kural yıkıcıları. Kimi feministlere göre bu radikal konum yine erkek iktidarını doğrulayıcı pasif bir eylemdi. Eğer kadınlar cinsel fetişe indirgeniyorsa bunun temel nedeni erkeklerin, narsistik psikoseksüel bütünlüklerinin zarar görmemesi adına reddetmeye dayalı, kadının farklı cinselliğinden nükseden tehditkâr bir cinsel gücün mevcudiyetiydi.

Amerikan sinemasında 1934'te yürürlüğe giren otosansür yasası (Film Üretim Yasası-Hays Yönetmeliği), kadın ve erkek temsilleri üzerinde 1960'ların sonuna dek önemli ölçüde etkili olmuştur. Öyle ki, Hays Yönetmeliği'nin sansürlerindeki keskin yaptırımlar, 1930'ların sonlarına doğru daha da artmıştır. Yönetmelik bir yandan kadın cinselliğini kısıtlandırırken, bir yandan da kadın karakterlerin toplumsal hareketliliğini engeller (Cantu, 2015, s. 93). Hays Yönetmeliği'nin öncesinde cinsiyete dayalı temsilleri ele alma biçimlerinde kadın aktrislerin daha özgür ve gelişime açık olduğunu iddia edilirken, 1930'larda Amerika Birleşik Devletleri ortaya çıkan bu ahlaki panik şu soruyu gündeme getirir: "Beyaz perdedeki kadın temsili ne kadar özgürlüğe sahip?". Hollywood'un hedef kitleyi memnun edebilme adına verdiği bu taviz, feminist film tarihçilerine göre Amerikan sinemasının tüketim kültüründe ikili bir söylem üretmiştir (Mulvey, 2001, s. 10). 1960'ların ortalarında Sivil Haklar Hareketi (*Women's and Civil Rights Movements-1964*)'nin kadın haklarına olan doğrudan katkısı toplumsal olarak ses getirmiş ve Hays Yönetmeliği'nin gücünün azaldığını göstermiştir. Böylece 1970'li yılların başlangıcında Hollywood, yerleşik normlardan kurtulup daha fazla çeşitlilik için imkân sahibi olmuştur (Gates, 2011, s. 11).

1970'lerde kadınlar temsil araçlarına erişim şansını yakaladıklarında kendi yaşamlarını eril bakışın ötesinde, farklı biçimlerde ifade edebilme imkânına sahip olmuşlardır. Bu farklı kadın temsillerinin pek çoğu kadın yönetmenler tarafından beyaz perdeye aktarılmıştır. Yine bu dönemde feminist sinema teorisyenleri "Babaerkil biçim" üzerinde durmuş, erkeklerce kullanılan geleneksel Hollywood temsillerinin kadın yaşamına uygun olup olmadığı temel tartışma konusu olmuştur. Amerikan sinemasında 1940'lı yıllardan 70'lere kadar bakıldığında Hollywood filmlerinde çoğunlukla bağımsız kadın evcilleştirilmeye çalışılmıştır. Hollywood'un biçim itibarıyla babaerkil yapısı nedeniyle erkek yönetmenlerin kadınlara dair temsilleri, kadın yaşamına dışarıdan bakar ve genellikle kadın bağımsızlığını erkeğe ait olan iş ve kamu yaşamına dâhil olma hakkının kazanımı olarak ele alır (Ryan & Kellner, 2010, s. 219-226).

1980'lere gelindiğinde Jacques Lacan'ın psikanalitik yaklaşımı, akademik feminizm ve eyleme yönelik ana akım feminizm arasında bir uçuruma sebep olur. Kadın çalışmaları ise pornografinin tecavüze yol açtığını ve bu nedenle yasaklanması gerektiğini savunur. Catharine MacKinnon ve Andrea Dworkin gibi yazarlar da pornografinin nefret ve şiddeti teşvik etmede önemli bir etkisi olduğunu savunmuşlardır (Paglia, 2008). Bu esnada Hollywood Yeni Dalgası, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 1980'lerin sonuna değin sürecek olan İkinci Dalga Feminizm'in etkisi altında kalır. Kadın Kurtuluş Hareketi, 1960'lardan başlayarak 1980'lere kadar etkisini sürdürür. Bu akım kadınların toplumsal olarak eşit haklara sahip olması gerekliliğini savunmasının yanı sıra sosyal, politik ve ekonomik boyutta da özgür olmalarına dair mücadeleyi içermektedir. 1980'lerin ortasından itibaren Hollywood güçlü ve bağımsız kadın temsillerini öne çıkarmaya başlar. Bugüne dek kadınların tarafında değilmiş gibi gözükten Amerikan Sineması, feminist yaklaşımın da etkisi ile adeta zamana ayak uydurarak rotasını sorumluluk sahibi ve başarılı kadınlara yöneltir. Özellikle 1985 yılının sonbaharında dünyaca ünlü Hollywood yıldızlarının bu tür rollerde olduğu pek çok film üretilir. Bu filmler aslen kadınların Amerikan kamusal yaşamındaki yerine ve önemine vurgu yaparken, yaşamın her alanında da başarılı olabileceklerinin altını çizer. Ataerkil okumaya adeta bir karşıt okuma olarak erkekler, romantizmin ve evliliğin vazgeçilmez unsurları olmaktan çıkarılır. Feminist

temalar ve meselelerin öne çıktığı filmler² aynı zamanda ‘Yeni Kadın’ imajının da temelini oluşturur (Rapping, 1986). Bu feminist revizyon bir anlamda, kadınların patriyarkal sistemden büyük oranda kurtulmaları ve Hollywood sinemasının baskıcı sistemine hizmet eden ‘hoşnutluk, haz ve imtiyaz’ın alaşağı edilmesinin zaferidir (Mulvey’den aktaran Smelik, 2006, s. 1-2).

1990’lara gelindiğinde Hollywood feminizmi *Film Noir* (Kara Film)’in *femme fatale*larına adeta geri dönüşün bir göstergesiydi. Yayınlandığı dönemin en çok hasılat rekoru kıran filmlerinden biri olan *Basic Instinct* (Paul Verhoeven, 1992)’deki Catherine Tramel (Sharon Stone), bu feminizmin bir rol modeli olarak kabul edilebilir. Hollywood 1990’larda aktrisler güçlü roller atfeder. Kadınların kamusal yaşamdaki rolleri bu dönemde kayda değer biçimde artmıştır. Tüm bunlara ek olarak kadın, kendi gücünün yanında *Noir Femme Fatale*ları gibi cinselliklerini kullanarak başarılı kariyerlerine ve feminizme hizmette bulunur. Yine bu dönemde feminist hareketin etkileri Hollywood filmlerinde artarak devam etmiştir. Örneğin; *A Few Good Men* (Rob Reiner, 1992)’de güçlü bir binbaşı olan Demi Moore, *The Client* (Joel Schumacher, 1994)’da öldürülme pahasına genç bir çocuğu savunan dirençli bir avukat olarak Susan Sarandon, *Twister* (Jan de Bont, 1996)’da başarılı bir meteorolog olan Helen Hunt Hollywood’un güçlü kadın temsilcilerinden yalnızca birkaçı olarak sayılabilir. 1997 yılında Mimi Leder tarafından çekilen *The Peacemaker*’da Nicole Kidman, 50’li yaşlarını geçmiş 15 ofis memuruna 26 yaşında (ki o dönemdeki yaşı ile aynıdır) emir veren bir nükleer uzmanı oynamıştır. 90’ların bir diğer feminizmi onaylayan filmi de 1996 yılında çekilen *Jerry Maguire* (Cameron Crowe)’dır. Filmde Renee Zellweger, Dorothy Boyd rolü ile 90’ların diğer pek çok filmde rastlanılan kilolu ve bakımsız kadın imajının adeta bir aynasıdır (Couldry vd., 2003, s. 133-140).

Hollywood sinemasında ataerkil bakış çatısında kadınlar, erkek sadist bakışı tarafından diegesis içinde kontrol edilir ve güçsüzeleştirilir. Örneğin *Forrest Gump* (Robert Zemeckis, 1994)’daki Jenny (Robin Wright) karakterinin temsil ettiği kadın imajı, statükonun ona yüklediği modele uymadığı için sonunda cezalandırılır. İki intihar girişimi, gece kulübündeki çıplak dansı, uyuşturucu macerası sonunda Jenny, Forrest’in annesi olarak düzgün bir hayata başlar. Ancak AIDS’li olduğu öğrenilince toplum içinde saygın bir yaşamın onun için geç olduğu kanaatine varır ve çok geçmeden ölür. Erkek skopofilik bakışı, Hollywood’da ataerkil kadın idealine uymayan kadınları profesyonel olmaktan uzaklaştırır ve toplumsal yaşamdan dışlayarak ehlileştirilmeye çalışır (Fol, 2004, s. 50-53).

2000’lere gelindiğinde Jade Budowski ‘*Decider*’ isimli makalesinde Hollywood’daki feminizmden şu şekilde bahseder: Yıllar içerisinde olumlu kadın temsillerini içeren filmlerin hepsinde süregelen bir feminizm anlayışı gözükmektedir. Örneğin *Kill Bill: Vol. 1* (Quentin Tarantino, 2003)’da Uma Thurman yalnızca kendine yanlış yapan bir erkekten intikam almak istediği için feminist değildir. Ya da *Pitch Perfect* (Jason Moore, 2012) gibi tümüyle kadınlardan oluşan bir aktris kadrosuna sahip olmak da o filmi feminist olarak değerlendirmek için yeterli değildir. Veyahut her kadın merkezli Hollywood filmi de feminist değildir. Feminist film, gündemi olan bir filmidir. Kadınların sosyal statüsünü ve kadın deneyimi hakkındaki düşünce ve mükâlemeyi geliştirmeyi amaçlayan politik bir çalışmadır. Kadın bakışını kullanır ve kadınlığı, feminist teori üzerinden seyirciye aktarır. Bir filmi feminist olarak nitelendirebilmek için o filmin izleyicileri, erkekler ve kadınlar arasındaki sosyal eşitsizlik konusunda bilgilendirmek gibi bir amaca hizmet etmesi gerekir (Budowski, 2018). 2000’lerin başında Hollywood, kadın temsillerinde kariyer hırslı olan kadınları birbirleri ile yarıştıran onları marjinalleştirir. Ya da bir kadın karakter aracılığıyla onu ortadan kaldırır. Cezalandırmak istediğinde ise ona anne rolü verir. Kadınların asıl mesleği Hollywood’a göre çocuk

² *Sweet Dreams* (Karel Reisz, 1985), *Jagged Edge* (Richard Marquand, 1985), *Marie* (Roger Donaldson, 1985), *Agnes of God* (Norman Jewison, 1985), *Plenty* (Fred Schepisi, 1985).

yetiştirmektedir. Bu nedenle kariyer kadınları genellikle istenmeyen olarak temsil edilir. Örneğin *Erin Brockovich* (Steven Soderbergh, 2000)'te Erin (Julia Roberts) karakteri bir ev hanımı ve 3 çocuk annesi olarak ataerkil kaderi ile mücadele eder. Toplumsal cinsiyet rolleri tersine çevrilmiştir. Erin'in erkek arkadaşı George (Aaron Eckhart) çocuklara annelik yapar. Erin'in sergilenen kadınsılığı erkekteki iğdiş edilme kaygısını tetikleyici niteliktedir (Fol, 2004, s. 54).

21. yüzyılda post-feminist yaklaşım Hollywood üzerinde yeni bir kadın temsiline soyunur: 'Yeni Öfkeli Kadın'. *Kill Bill* (Quentin Tarantino, 2003), *Monster* (Patty Jenkins, 2003), *Hard Candy* (David Slade, 2005), *Resident Evil* (Paul W. S., 2002) gibi aksiyon filmleri kadın kahramanları olan filmlerdir. Amerikan sineması bu dönemde kadın bedenine kültürel bağlamda eylemsel bir öncülük atfeder. Kadın, fiziksel hünerlerinden ziyade cinsiyete göndermede bulunmayarak 'bastırılmışlıkların dönüşü' olarak ana akımda kendini temsil edecek hale gelmiştir (Waters, 2011, s. 12). Artık modern kadın kimlikleri genellikle meşgul oldukları kimlikleri yansıtmaktadır. Beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel kadınlar ana akım Hollywood sinemasında her geçen gün daha fazla yer işgal etmektedir.

Çalışmada Amerikan Sineması'nda 2000'ler sonrası kadının merkeze alındığı *Three Billboards Outside Ebbing, Missouri* filmi toplum-kadın ve aile-kadın çatısı altında sosyoloji disiplinin alt türleri olan cinsiyet araştırmaları (feminizm) ve sembolik etkileşimcilik kuramı (antipozitivizm) ekseninde değerlendirilmiştir. Temel olarak feminist çözümleme zemininde kadının ataerkil yapıya mücadelesi semboller ve etkileşim aracılığıyla saptanmaya çalışılmıştır.

5. Yöntem

Bu çalışmada film çözümleme türlerinden feminist çözümleme ile filmin başkarakteri Mildred Hayes kadın temsili çerçevesinde incelenmiş, George Herbert Mead'ın sembolik etkileşim kuramı ile de *Three Billboards Outside Ebbing, Missouri* filmindeki kadın imgesinin toplum ve aile içerisindeki yeri analiz edilmiştir.

Sembolik etkileşim kuramı, 'etkileşim' unsurunu merkezine alarak bireyin kendisi ve çevresi ile ilişkilerinin anlamlandırılmasında önemli bir yaklaşımdır. Sembolik etkileşimci kuram katmanlı yapılardan ziyade, birey (mikro) odaklıdır ve olgulardan çok süreç içerisindeki etkileşime dikkat çeker. Kadın imgesinin toplum içinde karşılaştığı zorluklar, sosyal ortamdaki kendini var etme mücadelesi, gerçekleştirdiği eylemler ile yakından bağlantılıdır. Bireyin bu süreçteki kendi başınlığı ve kurduğu etkileşimler ferdi ben, sosyal ben³ boyutunu temsil eder. Herhangi bir toplum analizinde bireylerin başkaları ile olan etkileşimi, gösterdiği tepkiler ve davranış şekilleri o toplumun analiz edilebilmesi açısından büyük önem taşır. Toplumsal cinsiyet rolleri de buna binaen her kültüre göre değiştiği gibi bireyler üzerinde de farklı etkiler göstermektedir.

Bu bağlamda çalışmada kullanılan sembolik etkileşimcilik kuramı aracılığıyla Amerikan Sineması'ndaki toplumsal cinsiyet rollerine atfedilen kültürel değerlerin, toplumsal normların ve davranışların toplum-birey etkileşimi üzerinden incelenmiş, feminist çözümleme ile de kadının Amerikan toplumundaki yeri konumlandırılmaya çalışılmıştır.

6. Filmin künyesi

Yönetmen: Martin McDonagh

Senaryo Yazarı: Martin McDonagh

³ George Herbert Mead ben'i, "sosyal ben" (me) ve "ferdi ben" (I) olarak ayrıştırır. Ferdi ben, benliğin kendine has kısmını temsil etmektedir. Sosyal ben ise bireyin içsel ve dışsal kontrolünü dengeleyen kanaatlerinden oluşur (Mead, 1964, s. 142).

Tür: Komedi, Dram, Suç

Hasılat: 111,8 milyon dolar.

Yapım: Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık.

Yapım Yılı: 2017.

Film, 2018 yılında En İyi Kadın Oyuncu Oscar'ı (Frances McDormand), En İyi Yardımcı Erkek Oyuncu Oscar'ı (Sam Rockwell), Altın Küre En İyi Kadın Oyuncu, Altın Küre Drama Dalında En İyi Sinema Filmi, Altın Küre Sinema Dalında En İyi Yardımcı Erkek Oyuncu, BAFTA En İyi Film Ödülü gibi pek çok ödül almıştır.

7. Filmin konusu

Film Amerika'nın Missouri eyaletinin küçük bir kasabasında geçer. Mildred Hayes (Frances McDormand) yedi ay önce tecavüze uğrayarak katledilen kızının failini ya da failerini aramaktadır. Polisin bu olayla çok ilgilenmemesi ve kasabanın da bu duruma kayıtsız kalması üzerine Hayes, kasabanın en işlek caddesindeki üç reklam panosunu kiralayarak üzerine yazılar yazdırır. Böylece yedi aydır hiçbir şüpheli bile bulamayan polis teşkilatını ve medyayı harekete geçirir. Mesaj doğrudan polis şefi olan Bill Willoughby (Woody Harrelson)'u hedef almaktadır. Bu sayede cinayete yeniden dikkati çekerek olayı gündeme getirir. Ancak bu olay, polis teşkilatı ve kasaba sakinleri ile Hayes'in arasının açılmasına neden olur. Hayes, bir yandan kızının katilini bulmaya çalışırken, bir yandan da bu olayı örtbas etmek isteyen herkesle tek başına mücadele verir. Filmin sonunda Mildred Hayes ve şerif yardımcısı Jason Dixon (Sam Rockwell) katil olduğuna inandıkları kişinin hayatına son vermek üzere yola çıkarlar.

8. Filmin analizi: Taşra kadınının intikamla imtihanı ve döngüyü kırma cesareti

Filmin başlangıcında Mildred Hayes'ı arabanın içinde omzuna kadar gelen saçları ve kahverengi kot ceketi ile düşünceli bir şekilde reklam panolarına bakarken görürüz. Yüzünde hiç makyaj yoktur. Film Hayes'in konuşması ile başlar. Bir sonraki sahnede onu saçları toplu bir biçimde mavi tulumu ile boynunda yeşil bir eşarpla Ebbing Reklam Şirketi ile görüşmeye giderken görürüz. Çaresizliğini yönetmek için eyleme geçmiştir. Mildred'in kıyafetleri '*Perçinci Rosie*' olarak bilinen 'güçlü kadın' simgesinin aynısıdır. *Perçinci Rosie*, 2. Dünya Savaşı sırasında Amerikalı kadınları savaş teçhizatı ve cephane üretmeleri için teşvik eden kültürel bir simgedir. Julia Brock ve diğerleri (2015, s. 1) '*Perçinci Rosie*'nin önemini şöyle ifade etmektedir: "Tarihteki herhangi bir savaştan çok İkinci Dünya Savaşı bir kadın savaşıydı. Vatansızlık, yeni deneyimler için fırsat ve hizmet etme arzusuyla motive olan kadınlar, küresel çatışmaya geniş çapta katıldılar. Müttefik ülkelerde her yaşta kadın, zafer mücadelesinde çok değerli olduklarını kanıtladılar. Kurgusal bir Amerikan karakteri olan *Perçinci Rosie*, kadınların arka planda katılımı ile 2. Dünya Savaşı'nın kazanılmasında büyük bir etkiye sahiptir. Böylece Amerikalı kadınlar, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine ve onlara yüklenen klişelere meydan okuyabildiler". Bu doğrultuda bakıldığında Mildred Hayes kendi adalet savaşının Rosie'si olarak görülebilir. Polis teşkilatını harekete geçirmek için astırdığı panolar kasabada yankı uyandırmayı başarır.

Daha başlangıçta Mildred'in alışılmış toplumsal cinsiyet rolleri biçilen kadınlardan biri olmadığını anlarız. Toplumsal cinsiyet rolleri kültürlere göre değişmektedir. Bu roller toplumun tanımladığı ve bireylerden beklediği cinsiyetle ilintili davranışlar bütünü olarak adlandırılabilir. Bu rol kalıplarına göre kadın şefkatli, nazik, büyüten, hanımefendi, duygusal ve besleyicidir (Kaygın & Güven 2013, s. 17). Ancak Mildred'da kadınlara yüklenen bu davranışlar bulunmaz. Red Welby (Caleb Landry Jones) ile panoyu kiralamak için konuşurken maskülen tavrı ve sert imajı ses tonuna da yansır. Asla kadınsı bir kibarlık ya da naiflik

göstermez. Yalnızca kendi başına kaldığında ağlar ya da duygusal olarak çaresizliğini sergiler. Adalet arayışı öfkesini tetiklemektedir. Kadın ve erkek fark etmeksizin iletişim kurarken küfretmekten ve argo konuşmaktan çekinmez. Genellikle toplumlarda argo ve küfür erkekler ile özdeşleştirilir. Kadınsı merhametini ilk kez Ebbing Reklam Şirketi'nde beklerken pencere kenarında ters dönmüş, ölmekte olan bir böceği düzelterek gösterir. Mildred Hayes'da yaşam tarafından acımasızca devrilmiştir ve bu durum kendi konumu için adeta bir metaforudur.

Reklam panolarının ilkinde 'Ölürken tecavüze uğradı' ikincisinde 'Nasıl olur Şef Willoughby?' üçüncüde ise 'Hala bir tutuklama yok mu?' yazmaktadır. Aslında reklam panoları yalnızca şef Willoughby (Woody Harrelson)'e değil aynı zamanda güçlü Amerikan kurumlarına sorulan bir hesaptır. Mildred Hayes, Amerikan otoritesine olan güvenini kaybetmiştir. Boşandığı eşi Charlie (John Hawkes), eski bir polistir. Hayes'a evlilikleri boyunca şiddet uygulamış ardından onu genç bir kadın için terk etmiştir. Bu durum Mildred Hayes'ın otoriteye olan inancının sarsılmasında önemli bir etkidir. Bir sonraki sahnede Memur Dixon'ı gece vardiyasında arabasında kasabayı gezerken görürüz. Dixon, Mildred Hayes'ın astırdığı panoları görür ve şef Willoughby'e haber verir. Reklam panolarının kasabanın uzağında olması, Hayes'ın kasabadaki insanlara olan uzaklığının da bir temsilidir. Ertesi gün Mildred'ı eski bir Station Wagon'la boynuna taktığı bandanasını başına bağlamış bir biçimde, yine mavi tulumuyla görürüz. Station Wagon, Hollywood sinemasında genellikle ayrı olan aile bireylerinin arabasıdır. Kadın çocuklarının tüm sorumluluklarını üzerine almış ve yükünü sembolik olarak bu arabaya yığmıştır. Arabanın yıpranmışlığı Mildred'in kötü evliliğinin ve tek başına çocuklarının sorumluluğunu almasının işaretidir. Tulumun içinde kırmızı bir bluz vardır. Kırmızı renk ateşin, kanın ve ölümün rengidir. Aynı zamanda yaklaşan tehlikeye de işaret eder (Üster, 1996, s. 80-81). Reklam panoları da kırmızıdır. Arabayla oğlunu okula bırakır. Hiç konuşmazlar. Oğlu arabanın kapısını çarparak okula girer. Mead'e göre toplumsal cinsiyet rolleri toplum üyelerinin sosyal çevredeki hareketleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Sembolik etkileşimci yaklaşım da insan eylemleri ile bağlantılı olarak anlamlara odaklanır. Yine bu yaklaşıma göre toplumsal cinsiyet kimliğinin yaratıcısı toplumsal etkileşimdir. Çünkü sembolik etkileşimciliğin yapı taşlarında toplumsal örüntüler ile birlikte kurallar, normlar ve değerler bu süreçte oluşturulur (Şahin, 2019). Mildred ve oğlu arasında kopuk bir ilişki vardır. Mildred Hayes'ın kızı Angela Hayes (Kathryn Newton)'a tecavüz edilerek öldürülmesi, onun diğer aile bireyleri ile iletişim bozukluğunu daha da artırmıştır. Aile değerleri, köklerinden kopuş Charlie'nin evden ayrılması ile başlar ve Angela'nın ölümü ile devam eder.

Hayes, iş yerine geldiğinde arkadaşı Denise'e (Amanda Warren) kibarca 'Özür dilerim geciktim'der. Mildred'in iletişimsel olarak ilk olumlu yaklaşımını burada görürüz. Eline bir sigara alır ve maskülen bir biçimde başparmağı ile işaret parmağının arasına sıkıştırarak içer. 1920'lere kadar kadınların sigara içmesi isyan ve marjinalleşme ile ilişkilendirilmektedir. Sigara içen kadın toplum tarafından düşük olarak adlandırılır. Onlar 'günahkâr'dırlar. Bu anlayış Amerika'da o kadar yaygınlaşmıştır ki toplum içerisinde sigara içmek küstahlık olarak nitelendirilir. 1920'lerden itibaren *Büyük Amerikan Tobacco Şirketi* halka açık yerlerde sigara içen kadınlara karşı bu tabuyu yıkabilmek amacıyla feminizmi bir pazarlama hilesi olarak kullanır. Böylece sigara kimileri için özgürlüğün bir simgesi haline gelir. Sigara içen ilk kadın reklamlarında da erkeksi bir tavır vardır ve bu alışkanlık erkeksi bir davranış olarak benimsenir (Alexander & Roberts, 2003, s. 266). Filmde Mildred'in sigarası Özgürlük Meşalesi'ne bir göndermedir. Aynı zamanda Mildred, erkek egemenliğine maskülen bir tavırla sigara içerek başkaldırır.

Mildred'ı otobanda televizyon muhabirlerinin karşısında görürüz. Canlı yayında kızı Angela'nın 7 ay önce tecavüze uğrayıp öldürüldüğüne dair bir röportaj vermektedir. Polis teşkilatını da siyahilere işkence yapmakla suçlar. Mildred, patriyarkal anlayışın kadını baskılayan her türlü tutumuna karşı direnişin simgesi olmuştur. Başarıya ulaşabilmek için

medyayı kullanarak, sosyal ve psikolojik duyarsızlığa karşı tüm toplumsal yapının temel dinamiklerini harekete geçirir. Televizyondan izleyen şef, eşine bir savaşa girmek üzere olduğunu söyler. Mildred, bir anlamda geçmişten günümüze kadar binlerce yıldır kadınlara uygulanan baskı, ayrımcılık ve sömürünün karşısında kadının kendi kimliğini var edebilmesi, sesini duyurabilmesi ve patriyarkal sisteme karşı kendini ayakta tutabilme mücadelesinin temsili olmuştur (Işık, 2022, s. 42-43).

Şef, Hayes'ın evine onunla konuşmaya gider. Mildred mavi tulumu ve içinde değişen mavi renkli bir bluzle onu karşılar. Mavi burada soğukkanlılığı ve ciddiyeti simgeler (Çağan, 1997, s. 53). Şef, DNA örneğinin kimse ile uyuşmadığını söyler. Mildred, şefe 'Buraya gelip karı gibi ağlamak için harcadığın zamanda başka bir kız öldürüyordur' der. Klasik anlatı sinemasında alışlageldik kadın temsili kimi zaman ağlarken, kimi zaman çığlık atarken betimlenir. Duygusal zayıflık ve ağlama aksiyomu kadına yüklenmiştir. Mildred, erkek egemen cinsiyetçi söyleme karşı durur. Patriyarkal düzenin mutlak ve birincil özne olmasına izin vermez. Şef kanser olduğunu ve öleceğini söyler. Mildred bildiğini söyleyerek kayıtsız kalır ve 'Sen geberdikten sonra ilanı versem bir anlamı olmazdı' der. Duygusuz, öfkeli ve intikamcı bir tavır takınmıştır. Öfke en ilkel duygularımızdan biridir ve hayatımızda önemli bir role sahiptir. Doğru olduğuna inandığımız şeyleri savunarak tehditlerle mücadele ve rekabet etmek sosyal normları güçlendirmek için önemli bir aksiyomdur. Öfke, bir durumdan beklentimizin karşılanmaması sonucu ortaya çıkar. Öfkeyi deneyimleme derecesi, kişiliğe, yaşa ve yaşam deneyimine bağlıdır. Nevrotik kişilerin öfke ifade biçimleri daha serttir. Sinematik evrende hikâye dinamikleri açısından öfke, güçlü bir motive edicidir. Hayes, tüm motivesini öfkesinden alır. Öfke, bireyi daha dürtüsel ve umursamaz bir hale getirmeye çalışır.

Sonraki sahnede Mildred, bilardo salonunda James (Peter Dinklage) ve Dixon'ın yanına gelir ve 'Dırdır etmeyi bırakın hanımlar' diyerek oyuna dâhil olur. Dixon'a 'Anneciğine dönme vaktin gelmedi mi senin?' der. Bira içer. Eve geldiğinde elinde birası hala duruyordur ve oğlu Robbie (Lucas Hedges)'ye 'Şu cüce beni götürmek istiyor galiba' der. Keyiflidir ve gülüyordur. Onu ilk kez gülerken görürüz. Peder Montgomery'i görünce elindeki anahtarı masaya fırlatır. Pederden Mildred'in kızının ölümünden sonra kiliseye gitmediğini öğreniriz. Peder panodaki yazılardan dolayı kasaba halkının rahatsız olduğundan bahseder. Buna karşılık Mildred 'Kilise çocukları, rütbeleriniz, kulüp binalarınız var ve çetesiniz. Pipo tüttürüp İncil okurken çete üyelerinden biri papaz yardımcısı ile cinsel ilişkideyse sen de sorumlusun' der. Pederi, rahip yardımcısı ile bir çocuğu cinsel istismar etmekle suçlar ve ilanlarına bir şey söyleme hakkını kaybettiğini söyleyerek onu kovar. Mildred burada adeta radikal bir feministtir. Çünkü radikal feministler ataerkil sistemin yeterince ileri gittiği konusunda hemfikirdir. Bu nedenle radikal feministler için yalnızca ataerkil hukuk ya da siyasal sistem değil kilise gibi kültürel ve toplumsal gruplarında yıkılması gerekmektedir (Akkaş, 2021, s. 40).

Mildred, erkeklerle bilardo oynar ve alkol alır. Karşı cinsin (Dişçi Geoffrey) bedenine zarar vermekten, ona hakaret etmekten çekinmez. Etrafı ataerkil sistemin parçalarıyla donatılmış olsa dahi Hayes hem kendini topluma entegre etmiş hem de kendi değerlerini koruma pahasına onlara karşı durabilme cesaretini göstermiştir. Sembolik etkileşim kuramının temel varsayımlarından biri de bireyin çevresindeki kelimelere, nesnelere ve eylemlere kendi anlamlandırdığı düzeyde davranışdır (Durmuşçelebi, 2017, s. 269). Mildred, kaba kuvvete karşı kaba kuvvetle cevap verir. Argo cümlelere ve davasına karşı olumsuz bir söze yine aynı şekilde dönüş yapar.

Sonraki sahnede Mildred'ı çalıştığı yer olan hediyelik eşya dükkânında üzerinde pembe bir gömlekle görürüz. Bebek dünyaya geldiği andan itibaren, cinsiyet rolleri ve toplumsal cinsiyet kalıp yargıları kavramını biçimlendiren semboller ve dillerle donatılmıştır. Erkekler mavi, kızlar ise pembe giyinir (Akkaş, 2021, s. 45). Ancak Hayes, bu rengi yalnızca çalıştığı dükkânda giyer. Çünkü toplumsal olarak kadınlara biçilen renk pembedir. Şef dükkâna uğrar ve Hayes'ı polis merkezine götürür. Mildred'in saçının arkası kazınmıştır. Bunu ilk kez bu

sahnede görürüz. İlk kuşak Feminist hareketlerinin bir yansıması olarak kısa saçlı kadın imajı yeni bir görsel ifadedir. Kadın, kendi bedenini yeniden inşa etmiş ve ataerkil sisteme bu sefer kısa saçları ile karşı bir duruş sergilemiştir. Saç aynı zamanda kadının zamanıdır ve güçlü bir hafıza simgesidir (Altuncu, 2020). Dişçi Geoffrey'e zarar verdiğini reddeder. Şef kimsenin dişileri umursamadığını söyler. Mildred'ın eski eşi 19 yaşında bir kızla birlikte. Willoughby bunu akıllı bir hareket olarak tanımlar. Mildred sakince gülümser. Filmde (Hayes ve Charlie'nin genç sevgilisi) farklı yaş ve sınıftan iki kadının kıyaslandığını görürüz. Mildred, eski kocası tarafından hem şiddete uğramış hem de kendinden daha genç bir kadına tercih edilmiştir. Erkek egemen kültürden bakıldığında kadın konumu ezilen bir bakış açısına sahiptir (Smelik, 2006, s. 111).

Akşam Mildred ve oğlu Robbie (Lucas Hedges)'yle arabada panoların yanından geçerken görürüz. Robbie, Mildred'ı kardeşinin ölümünü hatırlattığı için panolara yazı yazdırmakla suçlar. Mildred ağlar. Oğluna dokunmaya çalışsa da elini ittirir. Mildred'ın oğlu ile arasında kimi zaman kopuk kimi zamansa hassas bir iletişim vardır. Sembolik etkileşimcilik bir anlamda bireyin kendi benliği hakkındaki algısını başkaları ile etkileşim sonucu elde edebilmesidir. Başkalarının bireye yönelik düşünce ve tepkileri benlikleri için önemli bir geri bildirim sunmaktadır (Gökulu, 2019). Hayes kasaba halkı, polis teşkilatının yanı sıra kendi oğlu tarafından da 'öteki'leştirilmiştir.

Mildred kızının odasına girer ve yatağında oturur. Flashback ile kızının seslerini duyarız. Kızının hayatta olduğu zamanlar saçları uzun ve kadınsıdır. Angela arabasını ister ancak Mildred vermez. Akabinde kızıyla kavga eder. Kızına uyuşturucu kullandığı için güvenmemektedir. Ancak Angela'da gençken Mildred'a alkollü araba kullandığını hatırlatır. Angela arabayı vermeyince yürüyerek gitmeye karar verir ve 'Umarım yolda tecavüze uğramım' diyerek odadan çıkar. Mildred 'Ben de yolda tecavüze uğramanı umuyorum' diyerek arkasından bağırır. Flashback dönüşü Mildred'ı kızının odasına hüznle bakarken görürüz. Sosyo-psikolojik bir yaklaşım olarak sembolik etkileşimcilik, bireyin dışarı yansıtmadığı düşünce ve duygular ile toplumsal aksiyonları arasındaki etkileşimi dikkate alır (Wallace & Wolf, 2012, s. 269). Toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde bakıldığında annenin annelik rolüne ilişkin davranışları aslında kolektif bir davranışın sonucudur. Mildred'ın kızı da onun aktardığı şekilde kültürel aktarımını sürdürmektedir. Birey ve toplum arasındaki etkileşimde bu minvalde önem taşır. Çünkü öğrenilen davranış kalıpları ebeveynlerden çocuğa aktarılmaktadır.

Bir diğer sahnede Mildred, panoların altındaki büyük saksılara çiçek ekmektedir. Bu saksılar ve çiçekler sembolik olarak kızı Angela'nın mezarını anımsatmaktadır. Mildred film boyunca çiçekleri taze tutar ve adeta bir mezar ziyareti gibi sürekli panoların altındaki saksılara çiçek götürür. Yine çiçek ektiği bir sırada karşısına bir geyik çıkar. Geyikle konuşur 'Tanrı yok, dünya boş ve birbirimize yaptıklarımızın bir önemi yok diye düşünüyorum ama umarım değildir.' der. Geyik sembolü Mildred için reenkarne olmuş kızıdır. Bu nedenle sembolik etkileşimcilik açısından da aralarındaki etkileşim insanın teselli ve anlam arayışını ortaya çıkarır. Geyiğe teşekkür eder ve ağlamaya başlar. Çaresizdir o sert imajından eser yoktur. Filmdeki natüralist tema Mildred'ın böceği ölümden kurtarması ile başlar. Aslında ihtiyacı olana yardım etmeye istekli, şefkatli bir annedir.

Mildred'ı Red Welby ile odada görürüz. Welby panoların gelecek ayki kira bedelinin ödenmesi gerektiğini söyler. O esnada kuryeden bir zarf gelir. Kimliği belirsiz biri tarafından panoların kirası ödenmiştir. Willoughby, Mildred'a bir mektup bırakarak intihar eder. Polis teşkilatında bu durumu öğrenen Dixon hırsını Red Welby'den çıkarır ve Welby'i döverek camdan aşağı atar. Şiddet unsurunu filmde sıklıkla görürüz. Bu unsur karakterler açısından bir rahatlatma aracıdır. Mildred'ın dişçinin parmağını delmesi, polis teşkilatına molotfokokteyli atması, hediyelik eşya dükkânına gelen adamın Mildred'a obje fırlatması, panoların yakılması, okulda arabaya meyve suyu atan çocukları Mildred'ın tekmelemesi... Filmin çeşitli noktalarında karakterlerin ateşle etkileşimine de tanık oluruz. Ateş ile kurulan bağlantı hepsinin

dünyayı yakmaya istekli olduklarının bir kanıtıdır. Kötü durumlarında onlara yardımcı olmayan hayata karşı bir direniş sembolüdür. Ateş, karşısına çıkan her şeyi tüketir, toprağı kavurur ve temelleri tahrik eder. Filmde başta Mildred olmak üzere ateşin kaynağı ve yönlendiricisi öfkedir. Ateşin geride bıraktığı her şeyi hasara uğratması gibi travmanın ardındaki enkaz metaforu da buna işaret etmektedir.

Willoughby'nin eşi mektubu vermek üzere Mildred'in yanına gelir. O esnada Mildred kimliği belirsiz bir erkek tarafından tacize uğrar. Mildred, Bayan Willoughby'e dükkâna gelen saldırgandan korktuğunu söyler. Bayan Willoughby ise 'Sizin korktuğunuzu düşünmüyorum' der. Mildred 'O kadar da kötü biri değilim' diyerek kendini savunur. Mektupta panonun kirasını gönderenin şef olduğu yazmaktadır. Mildred ve oğlu akşam arabada gitmektedir. Panoların yakıldığını görürler. Mildred çaresizce kızını kurtarmak ister gibi panolara koşar. Ancak elindeki yangın tüpüyle yenilgiyi kabul ederek olduğu yere çöker. Bir sonraki sahnede Mildred'ı ambulansın içinde görürüz, elleri yanmıştır. Metaforik olarak bu bir günah çıkarmadır. Kiliseye gitmeyerek itiraf edemediği pişmanlığını burada telafi etmek ister.

Ertesi sabah Mildred yatağına uzanmış bir şekilde ağlamaktadır. Doğrulur ve yatağın kenarında durarak terliklerini kukla gibi konuşur. Filmdeki kökleşmiş toplumsal cinsiyet rolleri burada kırılmaya uğrar. Mildred, öfkelerini ve intikam duygusunu bir kenara bırakarak duygusallığa izin verir. Pano şirketinden bir eleman Mildred'a gelir ve pano şirketinin ilanlara bir şey olması halinde yedek ilan çıkarttığını söyleyerek yenilerini Mildred'a verir. Robbie, James ve Mildred panoları yeniden asarlar. Adalet terazisinin ibresi yeniden Mildred'a dönmüştür.

James'in iyilikleri karşısında Mildred onun yemek teklifini kabul eder. Şık bir restoranda güller ve mumlar olan bir masada otururlar. Mildred özensiz, günlük tulumu ve bandanası ile gelmiştir. James'in Mildred'a umutsuzca âşık olması sahnedeki duygusal dengesizliği derinleştirir. Sosyal-psikolojik açıdan bakıldığında birey-toplum ilişkilerinde beden, kimlik, benlik gibi kavramlar bireyi toplumda temsil eden bir inceleme nesnesi olarak görülmektedir. James'in cüce oluşu Mildred'ı sosyal ortam içerisinde utandırmıştır. Aynı mekâna eski eşi ve genç sevgilisinin de gelmesi ortamı iyice gerer. Filozof Maurice Merleau-Ponty bireyi dünyaya bağlayan en önemli etkenin kendi bedeni ile deneyimlediği yaşamı olduğunu savunur. Beden yaşam boyunca dilsel ve sembolik etkileşimlerde bulunarak çevresi ile iletişimini geliştirir (Merleau-Ponty, 2012, s. 21). Toplum tarafından ötekileştirilen James, yemeğin sonunda Mildred'a hakaret ederek oradan ayrılır. Filmin sonunda Dixon, Mildred'ın kızının katili olduğuna inandığı bir şüpheliden bahseder. Ancak DNA'lar Angela Hayes'inkiyle uyuşmaz. Mildred ve James yine de şüphelendikleri adamı öldürmek için birlikte yola çıkarlar.

Sonuç

Three Billboards Outside Ebbing, Missouri filmi feminist çözümleme ve sembolik etkileşimcilik bağlamından bakıldığında tıpkı reklam panoları gibi çürümüş ve lekelenmiş Amerikan Rüyası'na işaret eder. Filmin geçtiği kasaba olan Missouri'de katı bir patriyarkal sistem hâkimdir. Kadın karakter Mildred Hayes kendi toplumundaki cinsiyet ayrımcılığına, ırkçılığa, aile içi şiddete karşı tek başına mücadele eden bir figür olarak, feminist iyi niyetin Hollywood cinsiyetçiliğine bir başkaldırısıdır. Filmde, Hollywood olay örgüsü ve toplumsal cinsiyet meselesi birbirinin ayrılmaz iki parçası olarak karşımıza çıkar.

Kadın karakter Mildred, geçmiş dönem Hollywood filmlerinden farklı olarak hikâyenin merkezindedir. Film, Mildred'ın sesi ile başlar ve onunla sona erer. Mildred aracılığıyla Amerikan toplumundaki yozlaşma ve köklerinden kopuş anlatılmaktadır. Mildred'ın güçlü ve korkusuz duruşu hikâyenin gidişatını yöneten önemli bir faktördür. Bu durum, bir anlamda Hollywood'da kadının (feminist hareketin) zaferi olarak adlandırılabilir.

Feminist söylem kadının kamusal alanda dışlanmasına ve onun gücünün görmezden gelinmesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kimi toplulukların kurum ve inanç sistemlerinde

kadının varlık alanının sınırları erkeğin konumuna istinaden belirlenmektedir. Eril söylem bu bağlamda kendi varlığını ve iktidarını sürdürüebilmek adına kadını kendi ihtiyaçları doğrultusunda konumlandırır. Ancak Mildred, kendi yaşadığı kasabadaki adalete karşı kurumsal yapıya hesap sorarken feminist söylemin de mücadelesini başarıyla sürdürür. Bunu yaparken de kendi benliğini ve kimliğini özgürce ortaya koymaktan çekinmez. Kimi zaman şiddete, vandallığa ve argoya başvurur. Ancak eril söylemin cinsiyet rolleri zemininde keskin bir biçimde kurumsallaştırmış olduğu toplumda, kendi davasını ve toplumsal duyarlılığı sarsmayı başarır.

Mildred Hayes'ın kızını kaybetmesinin ardından filmdeki diğer karakterlerle (oğlu ve Denise hariç) yapay bir iletişim ağında bulunur. Aslında topluma ve toplumdaki kurumlara olan inancının yitimi eski eşinden itibaren süregelen bir süreçtir. Bu durum, onun toplumun diğer bireyleri ile olan ilişkisinde mesafe koymasına neden olmuştur. Kurmuş olduğu sembolik etkileşimlerin tümü ya kadına karşı nefreti püskürtmenin ya da kızına dair kendini arındırmanın bir yoludur. Oğlu ve eski eşi ile olan kopuk ilişkiler düzeni onu kendi davasında günden güne yalnızlaştırır. Yaşadığı travmatik kayıp üzerine hayattaki tek amacı, katili bulmak üzerinedir. Bu nedenle tek çocuğu olan oğlunu da arkasında bırakarak şüpheli birini öldürmek amacıyla evini terk eder.

Sonuç olarak analiz edilen filmde, Amerikan Rüyası güçlü bir feminist anne karakteri üzerinden yeniden sorgulanır. Amerikan sinemasındaki eril bakış ve ataerkil yapı halen kendini yoğun bir şekilde hissettirmektedir. Filmde seyircinin rahatlatıldığı tek alan natüralist manzaralardır. Ancak filmin tamamında köklerden kopuş, sisteme olan inancın yitimi ve kimliğe dair bir mücadele vardır. Özellikle Hollywood, kadın imgesini güçlendirmeye onu sıkıştırdığı toplumsal cinsiyet rollerinden çıkararak başlamıştır. Hollywood, bir nevi Amerikan toplumuna, kadın bedeni ile onun üzerine kurulan kodları tersine çevirerek meydan okur. Patriyarkal sistem, Amerikan sinemasında henüz etkisini kaybetmese de günümüzde kadın yönetmenlerin çoğalması ve kadın merkezli anlatıların artması ile 'kadın' imgesi kendini daha özgür ifade edebilme imkânına sahip olmaktadır.

Kaynakça

- Akkaş, İ. (2021). *Sosyolojide çağdaş yaklaşımlar*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Alexander, A. & Roberts, M. S. (2003). *High culture: Reflections on addiction and Modernity*, USA: State University of New York Press.
- Altuncu, A. P. (2020). Çağdaş sanatta kadın temsiline imgesi: Saç. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 26(44), 104-116.
- Bal, M. D. (2016). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine genel bakış. *Kadın Sağlığı ve Hemşireliği Dergisi*, 1(1), 15-28.
- Biddle, B. J. (1979). *Role theory: Expectations, identities, and behaviors*. New York: Academic Press.
- Brock, J., Dickey, J. W., Harker, R. J. W. & Lewis, C. (2015). *Beyond Rosie: A documentary history of women and World War II*. USA: The University of Arkansas Press.
- Budowski, J. (2018). So what really makes a film "Feminist"?. *Decider*. Erişim adresi (19 Şubat 2022): <https://decider.com/2018/02/19/what-really-makes-a-film-feminist/>
- Cantu, M. (2015). *American cinderellas on the Broadway Musical stage: Imagining the working girl from Irene to Gypsy*. London: Palgrave Macmillan.
- Chaudhuri, S. (2006). *Feminist film theorists*. New York: Routledge.
- Couldry, N. & Curran, J. (2003). *Contesting media power: Alternative media in a networked world*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Çağan, M. (1997). *Rengi rengine-renklerin etkisi*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Dalaman, Z. B. (2021). *Küreselleşen dünyada kadın ve siyaset 2*. Londra: Transnational Press London.

- Dökmen, Z. Y. (2009). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durmuşçelebi, M. (2017). Nitel araştırma. Onur Köksal (Ed.), *Eğitimde araştırma yöntemleri* içinde (s. 257-311). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Eagly, A. H. & Wood, W. (1991). Explaining sex differences in social behavior: A meta-analytic perspective. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17(3), 306-315.
- Erus, Z. Ç. & Gürkan, H. (2012). Toplumsal cinsiyet ve sinemaya yansımaları: Yeniden çekimler aracılığıyla Japon ve Amerikan sinemalarında kadının temsiline bir bakış, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi*, 7, 206-217.
- Fol, I. (2004). *The dominance of the male gaze in Hollywood films: Patriarchal Hollywood films*. Hamburg: Diplom.
- Gökdemir, N. & Kurtoğlu, R. (2013). Küreselleşmenin dünya film endüstrisine etkisi ve Hollywood film endüstrisindeki yeni eğilimler. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 5(19), 27-56.
- Gökulu, G. (2019). Sembolik etkileşimci teorinin gündelik yaşam sosyolojisine katkıları. *EKEV Akademi Dergisi*, 23(80), 173-190.
- Hollinger, K. (2012). *Feminist film studies*. USA: Routledge.
- Heywood, A. (2019). *Siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Işık, M. F. (2022). *Feminist söylemde yeni bir bakış: Judith Butler*. İstanbul: Dün, Bugün, Yarın Yayınları.
- İmançer, D. (2002). Feminizm ve yeni yönelimler. *Doğu Batı Dergisi*, 19, 155-178.
- Kasap, F., Dolunay, A. & Solman, A. (2018). Analysis of the Mustang movie the basis of gender roles in society and representation of the woman in Turkish cinema. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 8 (4), 627-646.
- Kaygın, E. & Güven, B. (2013). *Kadın girişimcilik: Farklı boyutlarıyla*. İstanbul: Veritas Akademi.
- Linton, R. (1936). *The Study of man*, New York: D. Appleton and Co.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü* (O. A. Akınhay & D. Kömürçü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- McCabe, J. (2004). *Feminist film studies: Writing the woman into cinema*. New York: Wallflower.
- Mead, G. H. (1964). *Selected writings*. USA: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. New York: Routledge.
- Miller, D. D. (1996). *Sex and gender hierarchies*. USA: Cambridge University Press.
- Mulvey, L. (1975). Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*, 16(3), 6-18.
- Mulvey, L. (2001). Unmasking the gaze: Some thoughts on New Feminist Film Theory and history. *Lectora*, 7, 5-14.
- Özden, Z. (2004). *Film eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özkantar, M. Ö. (2022). *Eril bakışın gölgesinde David Lynch sineması ve kadın: Göstergebilimsel ve psikanalitik bir yaklaşım* (İlk Baskı). İstanbul: Efe Akademi Yayınları.
- Öztürk, S. R. (2000). *Sinemada kadın olmak*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Öztürk, S. R. (2011). Türkiye sinema literatüründen kadınlara bakmak. S. Sancar (Ed.), *Birkaç arpa boyu... 21. Yüzyıla girerken Türkiye’de feminist çalışmalar* içinde (s. 679-699). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Paglia, C. (2008). Feminism past and present: Ideology, action, and reform. *A Journal of Humanities and the Classics*, 16(1), 1-18.
- Rapping, E. (1986). Hollywood’s new “Feminist” heroines. *Cineaste*, 14(4), 4-9.
- Rehbinder, M. (2021). *Hukuk sosyolojisi* (İ. Doğan & H. Kafkas, Çev.). Ankara: Astana Yayınları.
- Ryan, M. & Kellner, D. (2010). *Politik kamera* (E. Özsayar, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Smelik, A. (2006). *Feminist sinema ve film teorisi: Ayna Çatladı* (D. Koç, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Smith, S. (2009). The image of women in film: Some suggestions for future research. Sue Thornham (Ed.), *Feminist film theory* içinde (s. 14-19). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Şahin, M. (2019). Kültür aktarımında toplumsal cinsiyetin rolü. *Akademik Hassasiyetler*, 6(11), 233-249.
- Taştan, A. (2021). *Göç ve kadın: Toplumsal cinsiyet bağlamında uluslararası göç ve kadın*. Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.
- Thornham, S. (2009). *Feminist film theory: A reader*. New York: New York University Press.
- Üster, M. Y. (1996). *Renkler geri geliyor*. İstanbul: Zöngür Matbaası.
- Wallace, R. A. & Wolf, A. (2012). *Contemporary sociological theory: Expanding the classical tradition*. NJ: Pearson.

Varlığın açılması olarak ayna-göz imgesi: Marina Abramovic “the artist is present” ve Rasin Arsebük portreleri

Melis Boyacı*

Öz

Felsefenin temel sorusu geçmişten bugüne farklı şekillerde de olsa “varlığın ve var oluşun ne olduğu, amaçlılığı ve anlamı” üzerinde şekillenmiştir. Tüm bu sorular insanın kendini ve çevresini anlamlandırma çabalarının sonucu ve yön vericisidir. Varlık felsefesi (ontoloji) adı altında sorulan bu sorular varlıkla öz arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır. Martin Heidegger Antikçağ’dan beri gelen “varlık nedir?” sorusunun “varlığın anlamı”nın üstünün örtülmesine neden olduğunu dile getirmiş ve “varlığın anlamı” sorusunu merkezine almıştır. Bu anlamda Heidegger varlığın hakikatini sorunsallaştırmış; bu doğrultuda da varlığın zamansallığını özellikle vurgulamıştır. Heidegger varlığın zamansal olduğunu vurgularken onun tarihselliği üzerinde durmaktadır. Diğer deyişle Heidegger insanın geçmişi, bugünü ve geleceği ile bütün bir varlık olarak var olduğunu ve bu zamansallığın insanın ontik varlıktan ontolojik varlığa doğru geçişini sağladığını belirtmektedir. Gözler insanın etrafındaki şeyleri ve olayları algılamasını, ilişki kurmasını sağlayan birincil duyu organıdır. Bununla beraber, göz ve yüz ise birçok gelenekte varlığın anlamının yansıdığı yer olarak kabul edilmektedir. Yüz ve özellikle gözler ruhun diğer deyişle hakikatin yansıdığı penceredir. Yüz/gözler benliğin yansıdığı küçük evrenler olarak görülmektedir. Bu makalede yüzü ve gözleri eserlerinin merkezine ele alan ve insanı varlığın hakikatine dair yolculuğa çıkaran farklı coğrafyalardan iki sanatçı ele alınmıştır. Bu sanatçılardan ilki Sırp asıllı performans sanatçısı Marina Abramovic’tir ve makalede gözleri merkezine alan performansı “The Artist is Present” incelenmiştir. Diğerisi ise Türk ressam Rasin Arsebük’tür ve portrelerinde odağı oluşturan devasa göz-evrenler resimleri üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, sanat, göz, Marina Abramovic, Rasin Arsebük

Mirror-eye image as an exploration of existence: Marina Abramovic “the artist is present” and Rasin Arsebuk Portraits

Abstract

The basic question of philosophy has been shaped on “What Being and Existence is, its purposefulness and meaning”, albeit in different ways from past to present. All these questions are the result and direction of human efforts to make sense of herself/himself and her/his environment. These questions, which are asked under the name of philosophy of being (ontology), problematize the relationship between being and essence. Martin Heidegger stated that the question of “What is being?” that is asked since Antiquity causes to cover of the “meaning of existence” and put the question of “the meaning of existence” in its center. In this sense, Heidegger problematized the truth of existence; in this direction, he especially emphasized the temporality of existence. While Heidegger emphasizes that being is temporal, he emphasizes its historicity. In other words, Heidegger states that man exists as a whole being with his past, present and future, and this temporality enables man to pass from ontic to ontological being. The eyes are the primary sense organs that enable people to perceive and relate to things and events around them. However, the eye and face are accepted as the place where the meaning of existence is reflected in many traditions. The face, and especially the eyes, is the window through which the soul, in other words, the truth, is reflected. The face/eyes are seen as small universes in which the self is reflected. In the article, two artists from different geographies have been discussed, who take the face and eyes to the center of their works and take people on a journey to the truth of existence are discussed. One of these artists is the Serbian-born

*Dr., Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Resim Ana Sanat Dalı,
E-posta: melisboyaci13@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2919-6523

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 10/01/2022

Kabul - Accepted: 28/06/2022

Atıf – Reference: Boyacı, M. (2022). Varlığın açılması olarak ayna-göz imgesi: Marina Abramovic “the artist is present” ve Rasin Arsebük portreleri. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 69-80.

performance artist Marina Abramovic, and in the article, her eye-centered performance, "The Artist is Present", has been examined. The other is the Turkish painter Rasin Arsebük, and he has been discussed through his paintings with giant eye-universes that form the focus in his portraits.

Keywords: Ontology, art, eye, Marina Abramovic, Rasin Arsebük

Giriş

Tasavvufta "yüz" ve esasında "göz", ruhun kendini yansıttığı, var ettiği mekân olarak yorumlanmaktadır. Göz genellikle manevi arayış yolunda elde edilen içsel farkındalığa ulaşmamızdaki kapıdır; kalbin aynasıdır. Bu nedenle de tasavvuf şiirinde "çeşm-i dil" (gönül gözü), "çeşm-i sır" (sır gözü), "çeşm-i lahuti" (ilahi göz) gibi tamlamalar halinde kullanılır. Bir deyişle göz ruhun, özün kaynağına açılan kapıdır.

Göz insanın dış dünyayı algılamasını sağlarken aynı zamanda kişinin hem kendi hem de çevresindeki iç dünyaları keşfetmesine ışık olan aynadır. Kişi kendisini karşısındakinin gözünde görür ve keşfeder. Yunus Emre'nin "bir ben var benden içeri" sözünde saklı olan görünen yüzün arkasındaki hakikati açığa çıkarandır. İnsan insana ayna olur. Jacques Lacan'ın benliğin oluşması, öznenin özneleşmesi sürecindeki "ayna evresi" ile ilişkilidir. Ayna evresinde 6-8 aylık bebek aynada kendisini görür. O ana kadar dış dünyayla özdeş gören bebek aynada kendi imgesiyle özdeşleştirir kendisini; böylece kişinin özneleşme süreci ve egonun oluşumu başlamış olur. Sırasıyla "imgesel", "simgesel" ve "gerçek" olarak tanımlanan bu evrelerin ilk evresi olan "ayna evresi"nde yaşadığı bu özdeşleşme yaşamının her döneminde belirleyici olacaktır.² Ayna evresine şu açıdan bakılabilir: Kişi annesinin gözünde gördüğü yansıyan kendisine "ben" der. Aynalama, özdeşleşme süreci ile benliği oluşturur. Annesinin bakışlarında kendisini inşa eder. Temelde insanın doğuşundan itibaren "ben kimim, dünyadaki yerim ne?" gibi sorularının kaynağı ve cevabının arandığı yerdir. Bu nedenle de hayatı boyunca başkalarında kendini arama ve var etme süreci devam eder. Narkissos miti de benzer şekilde gölde tıpkı aynaya bakar gibi kendi imgesiyle karşılaşmayı ve ona âşık olmayı anlatan öyküsüyle kişinin kendisini başkasının gözünde keşfetme ve gerçekleştirme sürecini imler. Martin Heidegger'in varlığın aletheia'sını arayışı ve gerçekleştirmesi üzerinde durduğu "varlık ve zaman" ilişkisinde de ortak noktalar vardır. Hepsinde söz konusu olan varlığın özünün, hakikatinin arayışıdır.

Bu makalede sözü edilen hakikat-varlığın hakikati-arayışı yani aletheia'nın ortaya çıkarılışı; iki farklı coğrafyadan, farklı dönemlerden sayılabilecek, farklı sanat anlayışı ve pratiğinden gelen iki sanatçı üzerinden değerlendirilecektir. Bu sanatçılardan biri Sırp asıllı performans sanatçısı Marina Abramovic (1946-), diğeri ise Türk ressamlardan Rasin Arsebük'tür (1923-2017).

1. Varlığın ve hakikatinin açılması mekânı olarak göz

Antik Çağ'dan bu yana felsefenin amacı "varlık nedir?" sorusuna yanıt aramaktır. Heidegger bu soruyu "varlığın anlamı nedir?" olarak yorumlamakta ve sanata da "varlığın anlamını, hakikatini açıkladığı yer, eşlik eden" olarak öncelik vermektedir. Makalede ele alınacak olan her iki sanatçı da -Marina Abramovic ve Rasin Arsebük-, "varlığın anlamı"ni araştıran çalışmalarıyla izleyicileri ve katılımcıları kendi var oluşlarında yolculuğa davet eden isimlerdir.

Bu noktada ilk başta Heidegger'in varlık-zaman ilişkisi üzerinde durmak gereklidir. Heidegger "varlığa ne olduğu üzerinden değil "var olma" olarak yaklaşmaktadır. Ontik olmayan varlıktan ontik varlığa doğru gidişi öne almakta; bu anlamda Dasein kavramını

² Benlik süreçleri ve ayna evresi için detaylı bilgi için bkz: Saffet Murat Tura, Freud'dan Lacan'a *Psikanaliz*, Metis Yayıncılık, 2010.

kullanmaktadır. Heidegger'e (2006) göre, "varlık zamansal"dır. Dasein "insan olma olanağı"dır (Ökten, 2004, s. 148). Heidegger varlığı "varlık" yapanın, onu ortaya çıkarmanın, gizemini üstünden alanın zaman olduğu üzerinde durmaktadır. Varlık zamansal olandır. Burada edimsel ve gerçeklik alanındaki varlıktan bahsedilmektedir. Varlığın zamansallığı Dasein'in ontik varlıktan ontolojik var olmaya gidişini sağlamaktadır. Dasein dünya-içinde-varlık olarak dünyaya atılmışlığı ve düşüşü ile ilk başta otantik olmayan varoluşuyla mevcuttur. Günlük yaşamında otantik olmayan Dasein "diğerleri" ya da "halk" tarafından belirlenir. Ötekilerin düşünceleri, alışkanlıkları etkisindedir; onlar gibi davranır, eyler. Diğer benler arasında kaybolmuştur. Otantik Dasein ise "kendisiyle bir olan"dır, benim'dir. Dasein bu anlamda zamansallık içinde otantik olmayan var oluştan otantik var oluşa doğru geçişi gerçekleştirir. Dasein'in otantik var oluşu, kendi öz olanaklarını açtığında; diğerlerinden ayrı kendi proje, plan ve olanaklılığını gerçekleştirdiğinde bulur. Fakat bunu hiçbir zaman tamamlayamaz; otantik varoluşuna ancak ölüm halinde kavuşur. Varlık zamansallığı içinde otantik olmayan var oluşu ile otantik var oluşu arasında sürekli geçiş içindedir. Dasein'in var oluşu taş, masa gibi elimizde-hazır-olan (present-at-hand) nesnelere gibi değildir. Onlar varlığa sahip değildir. Dasein kendi olma ya da olmama olasılıklarını seçebilen varlıktır. Bu anlamda kendi hakikatini seçebilen, açabilen ve bu doğrultuda plan yapabilen, kendi var oluşunu ortaya çıkarabilen tek varlıktır. Dünyaya düşüşü ile otantik olmayan varlığı içinde Dasein, ölüme doğru varlık olarak dünyaya duyduğu ilgi ile dünya içinde diğer varlıklarla bir arada oluşunun kavrayışıyla kendi var oluşuna yönelir. Diğer bir deyişle Dasein, temel karakteri "ilgi" ve ölüme doğru varlık olmasıyla duyduğu "kaygı" ile kendi hakikatini arayışa yönelir (Heidegger, 2006). Kadir Çüçen (2003, s. 87) bunu şu ifadeyle dile getirir: "Mutlak olanaksızlığının olanaklılığı olan ölüme fırlatılmışlığı Dasein'in ruh-durumunu ortaya koyar. Bu ruh-durumu kaygı ya da endişe olarak adlandırılır. Ölümle yüzleşmenin endişesi, varlığı-kendi-olanaklılığı içinde dünya-içinde-varlık olmasını sağlar."

Dasein bu bakımdan dünyaya ve ölüme atılmış varlık olarak kendi geçiciliği ve zamansallığında otantikliğini yani kendi var oluşunu, varlığının aletheia'sını gerçekleştirme yolunda olandır (Heidegger, 2006). Dasein "artık olmadığı geçmiş ve henüz olmadığı gelecek yani olmadığı şey olarak zaman içinde var olur" (Küçükalp, 2008, s. 209). Dasein hem geçmişini hem geleceği hem de şimdiki olanakları içinde var oluşunda bütün olarak yaşar. Diğer deyişle dünü, bugünü ve geleceği ile bütünsel olarak var olur ve bu anlamda kendi var oluşunu zamansallıkta var eder. Geçmişini hatırlayarak, geleceği planlayarak ve şimdiki anlamlandırarak varlığını bu bütünsellikte ortaya çıkarır; yazgısını oluşturur (Inwood, 1997). Dasein bu zamansallığı içinde tarihseldir (Yıldızdöken, 2017) ve bir eyleme alanı olarak kimi zaman otantik olmayan varlığı, kimi zaman otantik varlığı içinde ya da kimi zaman da daha otantik var oluşa doğru sürekli oluş halindedir.

Deleuze ve Guattari "Felefe Nedir?" (2001, s. 146-157) adlı kitaplarında sanatı şöyle tanımlar: "Sanat saklar ve dünya üzerinde kendini saklayan tek şeydir... Kendini saklayan şey, şey ya da sanat yapıtı, bir duygular kitlesidir, yani algılam ve duygulanımların bir bileşim" ve eklerler: "...sanatçı, bize verdiği algılamalar veya görümlerle bağlantılı olarak duygulanımların göstericisi, duygulanımların mucidi, duygulanımların yaratıcısıdır. Onları yalnızca kendi yapıtında yaratmaz, onları bize verir ve bizim onlarla birlikte haline-gelmemizi sağlar, bileşimin içine alır bizi." Bu tanım aslında tam da Heidegger'in sanat ve hakikat arasında kurduğu ilişki ile örtüşür. Heidegger varlığın aletheia'sını, hakikatinin sanat yoluyla gerçekleşeceği üzerinde durur. Yunancada "özgür olanın süregiden özgürleşimine a-letheia ... yani açılış" denir (Nalbantoğlu, 1997, s. 13-15). Heidegger sanatın physis'e uyum sağladığını belirtir. Physis "sınırları içinde açılan ve süreduran"dır; sanat "buradalaşanların" yani kendini açanların basit bir kopyası, yansıması ya da imgesi değildir (Heidegger, 1997, s. 13-15). Sanat bu bakımdan varlığın içinde saklı olan ve ortaya çıkmayı bekleyeni açığa çıkarandır. Heidegger bu olguyu Van Gogh'un "Bir Çift Bot" resminden örnekleyerek açıklar. Heidegger resme bakarak

ayakkabının ne'liğine dair bir fikir vermez yani araçsallığını ortaya koymaz. Ama resimle resmin kendisinde, o ayakkabıyı giyen köylü kadının yaşamına, toprağın dokusuna, başakların olgunluğuna ya da kışın uykuya yatmış tarlanın sessizliğine yavaş yavaş gireriz. Bir diğer deyişle resim bize ayakkabının hakikatte ne olduğunu ima eder. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Burada ne oluyor? Eserde iş başında olan nedir? Van Gogh'un resmi hakikatte aracın yani bir çift çiftçi ayakkabısının açılımıdır. Bu var-olan, onun varlığının mahremiyetine girer... Var-olanın hakikati sanat eserinde kendini esere koyar. 'Koyma' durdurma anlamındadır. Bir var-olan, yani çiftçi ayakkabıları eserde varlığın ışığına koyar... Sanat eseri, var-olanın varlığını kendince açar. Bu açılma, yani dışa çıkma yani var-olanın hakikati eserde gerçekleşir. (Heidegger, 2003, s. 24-28)

Heidegger sanatı phusis'in yani doğanın, oluşların içinde saklı olanı açığa çıkaran; "varlığın hakikatının kendini açtığı" alan olarak ele almaktadır. Sanat eseri saklı olan ve "buradalaşan ve kendini açan" varlığın bilgisini taşır ve açar. Heidegger eserdeki hakikati ve açılmasını şu cümlelerle dile getirir: "Hakikat kendini esere koyduğu için, eserin ulaşılan varlık sınırlarına yönelik gönderimlerden hareketle, yaratmayı, ortaya çıkartılmış olanda ortaya çıkarmak olarak niteleriz. Eserin eser oluşumu hakikatin gerçekleşmesinin ve oluşumunun bir tarzıdır. Her şey onun varlığındadır" (Heidegger, 2003, s. 49).

Burada söz konusu edilen hakikat bir bakıma tasavvufta geçen varlığın hakikatinden uzak değildir. Tasavvufta, göz, insanın içsel yolculuğu ve "özüne/kendinden içeri olana", hakikate ulaşmasına ışık tutan penceredir. Tasavvuf felsefesinde Tanrı ile yaratılan birbirinin yansımasıdır. Oglala Lakotalarının bilgelerinden birisi gözü şu sözlerle tanımlar: "Kalp öyle bir mabettir ki onun merkezinde Yüce Ruh'un (Vakan Tanka) oturduğu küçük bir mekân bulunur ve işte o gözdür" (Schuon, 1996, s. 48). Birçok doğu felsefesinde yüz ve göz ruhun, benliğin yansıdığı mekandır. Gözümüz hakikatin yansıdığı uzamdır. Uzamdır; çünkü bu bir arayıştır: Ben'in arayışıdır. Ergun Kocabıyık (2006, s. 202) bu arayışı şöyle tanımlar:

Ben ile ben-arayışı özdeştir: "ben kimin?" sorusunun yanıtı, "ben, kendi arayışımım" olmalıdır. Ben, üzerinde yürünülen uzun ve ince bir yoldur; bu dairevi yolun bir ucunda dıştaki ben (nefs/ego) diğer ucunda ise içteki ben (ruh/tin) durmaktadır. Bu dairevi yolda kendinden çıkış, kendine dönüşle sonlanır.

Ben arayışı ancak başkalarının gözlerindeki yansımız ile gerçekleşir. Gözün ışığı barındıran ve saçan derinliği bize ayna görevi görür; ancak ötekinin yüzünde/gözündeki yansımızda biz kendi benliğimizi temaşa edebiliriz. Merleau-Ponty (2003, s. 43) bunu şu sözleriyle dile getirir: "İnsan, insan için aynadır. Ayna ... beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren evrensel bir büyüün aletidir." Lacan'ın benliğin oluşumunda temel olarak koyduğu da budur. Lacan bebeklikte annemizin gözünde kendimizi tanımlamaya başladığımızı ardından ise tüm hayatımız boyunca benliğimizi öteki insanların yüzünde/gözünde aradığımızı ve tanımladığımızı üzerinde durmaktadır. Bu arayış, yüz/göz ile aynanın birleştiği noktadır. Yüzün aynada kendisine bakması ile ötekinin yüzünde/gözünde kendisini görmesi birbirine benzerdir. Kendini göremeyen göz, bakışındaki bu eksikliği, karşıdaki yüzün/gözün bakışında doldurur. Bir başka deyişle "gören-görünür" olur; yani ötekinin yüzünde kendisini bir gören olarak görür. Böylece kendi bakışının hem nesnesi hem de öznesi haline gelir (Merleau-Ponty, 2003, s. 43). Kendi anlamını arayan Narkissos miti de benlik arayışının ve ayna-yüzde kişinin kendiliğini keşfedişinin bir başka yorumudur. Mitte kör kâhin Teiresias Narkissos'un aynada yüzünü görmez ise, kendini tanımaz ise uzun yıllar yaşayabileceğini söyler. Ancak kendisini bir kez görürse, kendi bakışıyla büyülenecek ve ayna onu kendisinde hapsedecektir. Narkissos'a birçok nympha âşık olur. Ekho da bunlardan birisidir. Ekho da kendisine âşık olan kimseye bakmamış; ancak Narkissos'u görür görmez âşık olmuştur. Narkissos Ekho'nun aşkına cevap vermez; Ekho üzüntüden uzaklara kaçır ve günden güne erir. Olimpos dağında yaşayan Tanrılar buna çok kızar ve Narkissos'u cezalandırmaya karar verirler. Narkissos bir gün av sırasında çok susayıp göle uzanır. Dümdüz göl ayna gibi Narkissos'un görüntüsünü yansıtır. Narkissos o anda

kendi görüntüsüne âşık olur. Burada ayna gibi durgun göl Narkissos'un kendi benliğini keşfe çıktığı temaşa mekanını imler. Aslında zaman-mekandır; çünkü arayış ve keşif, dolayısıyla da süreçtir; bu nedenle de zamansallığı içinde barındırır. İnsan kendini bilmek için her zaman ötekine ihtiyaç duyar. Ergun Kocabıyık ötekiyle birlikte gerçekleşen oluşumuzu şöyle ifade etmiştir:

...Kendimizle olan ilişkimiz, dünyayla ilişkimizden dolaymlanarak gerçekleşebilir. Bakışımız bizi değiştirir ve kendimize her bakışımızda baktığımız artık biraz daha az eski-bizdir. Oluş içinde olma, bizi zaman içre kılar. Böylece 'hem... hem de' paradoksallığı yerine oturuyor: 'hem...'yım hem de ...'im' çünkü oluş'um, zamanlayım, zamanla birlikte akarım ve zamanım. Zamansallık kendi-için-varlığa özgüdür; kendinden müstakbel kendine doğru sürekli seyir halindedir ve bu seyirde rotayı kendi çizmeye çalışır; bu anlamda kendine, kendi-imkanına yol gösteren bir yolcudur kendi-için-varlık. (Kocsbıyık, 2006, s. 207)

Bu noktada yine Heidegger'in zamansal varlığına gelinir. İnsan/varlık zamansallığı içinde kendi tarihsel bütünlüğüyle kendi yazgısını kurar.

Marina Abramovic "The Artist is Present" performansında, Rasin ise yaşamda karşılaştığı ya da önem verdiği insanları kocaman gözleriyle resmettiği resimlerinde varlığın hakikatinin, a-lethia'sının üstünü kaldırmaya, bu kendini bulma sürecinin hikayesini oluşturmaya çalışmaktadırlar.

2. Ayna-göz: Marina Abramovic "The artist is present" ve ressam Rasin'in portreleri

Marina Abramovic, "The Artist is Present" adlı performansı 2010 yılında New York Modern Sanatlar Müzesi'nde (MoMA) küratörlüğünü Klaus Biesenbach'ın yaptığı retrospektifte gerçekleştirmiştir (Görsel 1). Performans, Abramovic ve Ulay'ın 1980'lerde birçok yerde gerçekleştirdikleri "Nightsea Crossing" adlı performansı referans alan bir yeniden sahnelenme, yorumdur. "Nightsea Crossing" adlı performansta iki sanatçı bazen bir gün bazen günlerce süren performans boyunca hiç kıpırdamadan karşılıklı oturmuş; hiç yemeden, konuşmadan, hareket etmeden birbirlerinin gözlerine bakmışlardır. Performans aynı zamanda hem âşık hem de çalışma arkadaşı olan iki birey arasındaki "yoğun boşluk"un paylaşımıdır (Goldberg, 1995, s. 15). Abramovic, 736 saat ve 30 dakika süren "The Artist is Present" performansında, "Nightsea Crossing"de olduğu gibi hiç kıpırdamadan ve konuşmadan oturmaktadır; fakat bu sefer izleyicileri dolaymsız ve aralıksız bakışmaya davet eder. Sanatçı bir sandalyede oturmaktadır. Karşısında bir sandalye daha vardır. İlk ay iki sandalye arasında masa vardır; fakat tekerlekli sandalyede bir kişiyle gerçekleştirdiği performanstan sonra, masanın varlığını onu sınırlandıran ve karşıdaki ile tam olarak tüm varlığıyla bağ kurmasını engelleyen bir şey olarak hissederek kaldırmıştır (Görsel 2). Masanın kaldırılmasından sonra performansa katılan kişilerin tepkileri daha yoğun duygu patlamaları halinde yaşanmıştır (Pearson & Kern, 2011). Sanatçının karşısındaki sandalyeye oturmaya ve sessiz bir şekilde bakışmaya davet edilen izleyiciler katılımcı olarak bire bir hem performansa tanık olarak hem de bizzat performansın süjesi olarak yoğun bir paylaşım içine girerler.



Görsel 1: Marina Abramovic, The Artist is Present, performans, MoMA, 2010

Victor Turner “Antropology of Experience” (Deneyimin Antropolojisi) (1986, s. 6) adlı kitabında “deneyim” (experience) ile “bir deneyim” (an experience) arasında ayrım üzerinde durur. “Deneyim” bir bilince işaret eder; bir bireyin ya da kişinin deneyimidir ve geçicidir. Buna karşın, “bir deneyim” ifadeye dönüştürülmüş “öznelerarası deneyimin artikülasyonu”dur. Abramovic performansta izleyicileri aslında duyguların karşılıklı olarak değiş tokuş edildiği ve hatta bütünleştiği sessiz, yoğun bir ritüele çağırır. Performansta yaşanan bu karşılıklı deneyim basitçe interaktif bir eylem olarak nitelendirilemez. Kolektif bir paylaşım, bakışların ve fiziksel mevcudiyetlerin paylaşımı söz konusudur; bu da katılımcının performansa daha da dahil olmasını ve karşılıklı gidip gelen anlamların daha da yoğunlaşmasını sağlar. Performansta çalışmaya şahitlik ve çalışmayı bire bir yaratma iç içe geçmiş durumdadır (Dewey, 2005, s. 253; Simoes & Passos, 2018, s. 1333-1339). Bu nedenle de katılımcılar performans içinde kendilerini nesneleştirirler; fakat bir o kadar da zihinsel ve duygusal olarak keşfe çıkıp bir olurlar. Sanatçı katılımcıları aktif bir yaratım sürecine zorlar.



Görsel 2: Marina Abramovic, The Artist is Present, performans, MoMA, 2010

Dewey (2005) deneyim ve anlamın bizzat yaşanan olayın içinde bir arada şekillendiğinden bahsetmektedir. Abramovic'in performansı da bizzat paylaşılan anda kişilerde geliştirdiği ve ortaya çıkardığı duygu ve düşüncelerle gündelik hayatta pek de fırsat bulamadığımız en basit günlük deneyimi, bakışmayı kişinin algısını genişleterek bir farkındalık arenasına çevirir. Turner ve Bruner (1986, s. 17) bunu şöyle ifade ederler: “Sanat, geçmişin şimdiyi vurguladığı ve geleceğin de şimdinin içinde çiçeklendiği o eşsiz yoğunluktaki anları kutlar.” Deneyim ve anlam bizzat yaşanan anda doğal olarak filizlenir. Deneyim ve anlam şimdide şekil alır; geçmiş anılardan oluşmakta ve gelecek de farklı beklenti ve olasılıklarla doludur. Deneyim geçmiş ve geleceğin birbirine girdiği şimdiki anda kendini gösterir. Anlam da deneyimin içinde deneyimlerin sonsuz akışında, her biri farklı bağlam ve ilişkilerde vuku bulan deneyimler arasında ilişkiler kurarak ortaya çıkar (Turner & Bruner, 1986, s. 8). Performansta yüz ve de gözler geçmiş, şimdi ve geleceğimizin saklı olduğu, anlamın oluşturulduğu, yazgının yaratıldığı zaman-mekânlardır. Abramovic performansta ayna-göz/yüz üzerinden oluşturduğu bu zaman-mekânda, var oluş durumlarını araştırır. Hem kendisi hem de izleyicinin yekûn var oluşlarını gerçekleştirmek adına kendisini var oluş bölgesine dönüştürür. Bu tür bir var oluş tam bir dikkatlilik hem beden hem duygusal katılım, sanatçı ve izleyicilerin bir beden olmasını gerektirir ki bu performansı daha derinleştirir, deneyimi daha akıcı ve kapsayıcı hale getirir (Bernstein, 2005). Katılımcılar performansta ayna-gözün sağladığı benlik arayışında yukarıda da değinildiği gibi geçmiş, bugün ve şimdinin bütünsellikte “buradalışır”lar ve böylece içinde buldukları anı daha da hissederek o an içinde daha yayırlar.

Abramovic'in “The Artist is Present” performansının anlamı sonsuz oluşların alanına gebe olmasıdır. Bu ise tam da sanatçı ve katılımcıların bu karşılıklı oturma ve bakışma sürecinde oluşur. Hiç konuşmadan belki sadece kendi nefesini ve sanatçının nefesini hissederek o anın içinde olmak kişi de bir dönüşümü başlatır. Bu katman katman açılan bir dönüşümdür. İki kişi arasında gidip gelen duygulanımlar bu katmanlılığı oluşturur. Aslında sanatçı performansın içinde katılımcının kendi içinde yolculuğa çıkması için hiç kıpırdamadan gözleriyle kurduğu diyalogla katalizör görevindedir. Böylelikle Deleuze'un sanata tanımladığı duygulanım ve düşünce açığa çıkarma için katalizör olma işlevi ile karşı karşıyayızdır. Deleuze'a (1986, s. 108) göre, duygulanım karmaşık ruhsal varlıktır; şimdide kök salan bir karşılaşmalar, kesişmeler ve ayrışmalar mekânıdır. Performans sadece izleyicide duygusal reaksiyon oluşturmaz; aynı zamanda katılımcılarda bir tür tefekkür ve de dünyaya, yaşama karşı eleştirel yaklaşım uyandırır. Katılımcılara bu anlamda sorumluluk yükler ve pasif izleyici konumundan beraber yaratıcı durumuna taşır.

Yüz, ne üzerine düşünüyorsun, seni rahatsız eden şey ne ve ne seni duygulandırıyor gibi soruları açıkça yöneltebildiğiniz bir alana dönüşür. Merakı saklayan ve ileten bu sorular, katılımcıların yakından bakışın etkisiyle bir hayalete dönen ve izleyicileri sarıp sarmalayan Abramovic'le olan sessiz diyaloglarında can bulur (Deleuze, 1986, s. 99). Yüzler/gözler sürekli kendilerini anlatır dururlar. Performansa katılan da elinde olmadan sessizce katılır bu tarihsel söyleşiye ve aslında- belki de bir yandan da konuştuğça kendilerini yeniden yeniden kurarlar. Katman katman açılan hikayeler, oluşlar arkasındaki hakikate doğru bir kapı aralar. Daha doğrusu resmen günlük yaşamda bir delik açar. Çünkü günlük yaşamın içinde sürekli kaçan, görmek istesek de kendisini gösteriyor gibi yaparken gizleyen, maskeler arakasındaki esas yüzü arar durur. Zaten daha o andan itibaren bu karşılıklı sohbet “yüz”den öteye gizli kalanı açığa çıkaran; ama bir o kadar fazlalıklarından ve aynı zamanda eksikliklerinden arınmış kendi başına bir varlık olarak saf haliyle yüzleşmesini sağlar. “The Artist is Present” performansı bu bakımdan, belli bir duygu veya düşünceye oluşturmaya dair sahnelenen bir kurgudan ziyade açık uçlu ve her katılımcıyla farklı duygulanımlara ve düşüncelere açılan bir yolculuktur. Karşılıklı bakışmayla geçen zaman hem sanatçının hem de katılımcının kendi dünyalarında yeni oluş olasılıkları açar. Heidegger'in “varlık zamansaldır” belirlemesi burada devreye girer.

Karşılıklı bakışma ile geçen zaman bir eylem alanıdır ve katılımcılara ontik olmayan varlıklarından ontik olan varlığa gidiş için kapılar aralar. Kişiyi gündelik benden ayırıp otantik var oluşunun kapılarını açan gözler arasındaki söyleşidir bu da bir eylemdir. Karşılıklı konuşan yüzlerde/gözlerde, Merleau-Ponty'nin dediği gibi insan, insan için aynaya dönüşür. Böylece performans karşılıklı paylaşılan, bakışma ve kendi içinde tefekkür ile eylemleştiren kişinin kendi var oluşunu keşif sürecine karşılık gelir ki varlığın en temel ve özlenen boyutudur.

Rasin Arsebük, Paris'te hukuk üzerine doktora yapmak üzere gittiği yıllarda resimle tanışmış ve böylelikle resim yapmaya başlamıştır. Doktorası bittikten sonra Türkiye'ye dönmüş ve Hukuk Fakültesinde asistanlığa başlamıştır. Ama bir yandan resim yapmaya devam etmiştir. İlk başlarda yurtdışından getirttiği dergilerin de etkisiyle soyut resim yapmaya başlamıştır. Resim hayatında giderek ağır basmaya başlayınca 1957'de ikinci kez Paris'e gitmiştir. Paris'te bu ikinci gidişinde resimde kendi anlatımını oluşturması gerektiğini farkına varmış ve bu yönde çalışmış, bu makalede üzerinde tartışacağımız resimleri yapmaya başlamıştır. Rasin için "etraftan soyutlanıp, o haliyle, tek başına benim benim diye haykıran her şey..." bir ifade aracı olarak portredir (Rasin, kişisel iletişim, Kasım 2011). Onun portre resimleri ruhun kuytu köşelerinin, gizinin yani varlığın alethia'sının ortaya çıkarılışındır. Rasin portreyi resmederken ki yaklaşımını şu sözlerle ifade eder: "Portredeki yüz, yalnızca bir yüz değil, o yüzün ait olduğu insandır da" ve ekler: "Portre şu olacak dediğinde ve hakikaten de o olduğunda yaptığımız değildir portre. O bir benzetidir sadece..." Sanatçıya göre portre önceden seçtiğin ve karar verdiğin bir şey değildir. Raşin portrede o kişinin derindeki benliğini, "yüzün görünen anlamının arkasında ve belki altında yatan asıl hakikati" (Boyacı, 2011) arar (Görsel 3). Bu bağlamda onun resimleri birer "yüz simyası"dır (Boyacı, 2011). Antik filozoflardan Plotinos, iki tür görme biçiminden bahseder. Birincisi duyuşal nesnelere yönelir; gözün güneşin ışığıyla aydınlatılmasıyla algıladığı şeyleri görür. İkincisi ise, nesnenin görülme nedenini görmeye yönelişi barındırır. Birinci görme nesnenin dışsal görünüşüne odaklanmışken ikinci görme varlığın hakikatini, aletheia'sını görmeye odaklanır. İkinci görmesi varlığın özünü gören görmedir (Plotinos, 1996). Rasin'in portreleri de karşısındaki varlığın iç dünyasını, oluştuğunun içinde biriken yakalamaya dair bir arayıştır. Ayna-gözler karşısında gerçekleşen bir süreçtir; karşıdakiyle hemhal oluş ve onun içinde hem onda içre olana hem de kendisinde gizli olana bakıştır, keşiftir.



Görsel 3: Rasin, İsimsiz, Tuval üzerine yağlı boya.

Jonathan Crary “Gözlemcinin Teknikleri”nde (2004) özellikle 1500’lü yıllardan itibaren Camera Obscura ve insan gözü-görme arasında kurulan analogi üzerinde durur. Camera obscura hem amprik fenomenlerin izlenmesi hem de içe dönerek kendi hakkında düşünme ve kendini gözlemlenme modeli olarak görme ile özdeşleştirilir. Burada hem dışarının teması hem de içeriye/içe dalış söz konusudur. Bu bakımdan göz, insanı hem dışarıya bağlayan hem de bireyi dışarıdan soyutlayarak, bir ‘münzevi’ misali içine kapanabilen karanlık bir odadır. Rasin’in portrelerindeki gözler de portreden taşan anlam ve ifade doluluklarıyla hem sizi gözetler hem de gerisindeki gizemli derinliğe çeker. Yani bir yandan sizinle arasına belli bir mesafe koyarken bir yandan da sizi pervasızca içine alır. Bu git-gel oyunun içinde esiri olursunuz resmin ve birden kendinizce öyküsünü kurmaya başlarsınız.

Bu bakımdan Rasin’in portreleri çoklu katmanlılık içinde bir “zamansallık” barındırır (Görsel 4). Bunlardan birincisi resmi yapılan kişinin “zamansallık”ıdır. Sanatçı karşısındaki oluşu-bireyi tuvalde yeniden kurarken tüm geçmişiyile, şu anıyla, geleceğiyle, fiziksel ve toplumsal çevresiyle olmakta/gerçekleşmekte olan olarak, tüm bir varlık olarak görünür kılar. Sanki tüm özellikleriyle bütün bir varlık olarak kendilerini gerçekleştirmelerini sağlar. Heidegger’in geçmiş, şimdi ve geleceği ile bütünselliğinde kendisini inşa eden varlığına ışık tutar. Zaten daha o andan itibaren de resim ‘benzeti’ olmaktan ayrışır; tuvaldeki yüz gizli kalanı açığa çıkararak, ama bir o kadar fazlalıklarından ve aynı zamanda eksikliklerinden arınmış kendi başına bir varlık haline, yani bir “portre”ye dönüşür. Sokrates Parrhasios’la resim üzerine geçce diyalogta reim için şu tanımlamayı getirir ki bu aynı zamanda Yunancada ressam için kullanılan zographos -canlı olanı yazan kişi- ile Latince ressam için kullanılan artifex -bir sanatı yapan, bir yapı ortaya çıkaran kişi- arasındaki farkı da içerir ve varlık’taki hakikati, aletheia’yı arayışa çıkan ressamı tanımlar: “Gözle görülür olandan görülmeyene yükseliş üç aşamadan geçer. Resim önce gözün gördüğünü canlandırır. Sonra güzelliği canlandırır. Sonunda to tes psyches ethos’u canlandırır (yani psyche’nin ethos’unu, ruhun manevi ifadesini, doruk anındaki ruhsal durumu)” (Quignard, 2001, s. 36-41).



Görsel 4: Rasin, Nazım Hikmet, Tuval üzerine yağlıboya

İkinci zamansallık resmin yapılış anında gerçekleşir. Sanatçının resmi yaparken portre ile geçtiği diyalog ve tuvalde portreyi yeniden kurarken ki süreç; ressamın karşısındaki gözde karşısındakini ve ondan öte kendisini tüm zamansallığıyla keşfedişini, ayrıca ressamın geçmişten bugüne ve geleceğe taşan sanata dair birikimini içerir. Üçüncü zamansallık ise, izleyicilerin kendi bütünlükleri içinde tuval karşısında geçirdikleri zamandır. Tasavvufta göz, giriştede belirtildiği üzere ruhun kendini yansıttığı alandır. Rasin de böyle bir içgüdüyle “var oluşun gerçekleştiği mekanlar” olarak özellikle portrelere ve göze yoğunlaşmaktadır. Onun gözleri resmedilirken ressamla, ardından ise hem portre sahibi hem de izleyicilerle sohbet eden gözlerdir. Bu zamansallık varlığın üzerindeki perdeyi açar.

Sokrates’in Alkibiades ile geçen diyalogu Rasin’in izleyicide bırakmak istediği felsefi gönderme paralellik taşıır:

Sokrates- ... görmemizi sağlayan gözde, aynanın kine benzeyen bir şey yok mu?

Alkibiades- Var!

Sokrates- Elbette farkına varmışsındır. Birisinin gözüne bakan kimsenin yüzü, tam karşısındakinin gözünde aynada olduğu gibi gözüktür. Bu parçaya gözbebeği diyoruz; çünkü onun içine bakanın imgesi gözüktür.

Alkibiades- Doğru!

Sokrates- Demek göze bakan başka bir göz, o gözün en iyi parçasına, yani gören parçasına bakarsa kendini görebilir... (Platon, 2010)

Rasin’in portreleri de hem sanatçı için hem de resmi yapılan için aynadır. Çünkü yukarıda da Lacan üzerinden belirtildiği gibi her zaman kendimizi bilmek için başkasına gereksiniriz. Resimlerdeki yüzler/gözler sürekli kendilerini anlatır dururlar. Bu nedenle de daha baştan “yüz-beden-mekan”dır onun resimleri. İzleyici de elinde olmadan sessizce katılır bu tarihsel söyleşiye ve aslında- belki de bir yandan da konuştuğunda kendilerini yeniden yeniden kurarlar. Resimlerdeki gözlerde dikkati çeken bir diğer nokta gözlerin uzayı anımsatmasıdır (Görsel 5). Cezanne’ın dediği gibi “doğa içeridedir”... Bu bakımdan Rasin, her yüzde aynı zamanda evrenin bir sırrını -bir olanı- keşfe çıkarmaktadır. Aslında portreler hep beraber her

yüz bir diğerine, öncekine, sonrakine katılarak hem ressamın hem de izleyicilerin kendilerinden de ötede evrenin hakikatini araştırmasına giden yolculuğu barındırmaktadır.



Görsel 5: Rasin, Britanli. Tuval üzerine yağlı boya

Sonuç

Felsefe en başından itibaren “varlık nedir, varlığın anlamı nedir?” sorusunu sormuştur. Bu soru Heidegger’in felsefesinde de ısrarla üzerinde durduğu üzere sanatın da sorunsalıdır. Varlığın hakikatini, oluşunu, a-letheia’sını ortaya çıkarmak hem felsefenin hem de sanatın izini sürdüğü sorudur. Heidegger Varlık’ı Dasein olarak adlandırır. Dasein dünyaya düşmüş varlık olarak kendi geçiciliği ve zamansallığında otantik olmayan varlığından otantikliğine doğru sürekli oluş içinde olandır; varlığının aletheia’sını gerçekleştirme yolunda olandır. Kişi otantik olmayan varlığında da kalabilir; ama esas olan varlığının hakikatini, kendi öz olasılığını gerçekleştirmesidir. Dasein kendi olasılıklarını gerçekleştirmek üzere plan yapar. Dasein bu bakımdan geçmiş, geleceğe dair planları ve şu anıyla bütün olarak var olandır; bu nedenle zamansal olandır. Hem Heidegger’in hem de Deleuze ve Guattari’nin belirttiği gibi sanat “varlığın hakikatini saklayan ve açığa çıkaran”dır. Tasavvufta olsun diğer birçok geleneğe “yüz” ve “gözler” varlığın hakikatinin, aletheia’sının tınladığı ve kendini açığa çıkardığı mekandır. Yüz/göz ayna olarak karşdakine kendi hakikatini açıklarken aynı zamanda bakanın da hakikatini yansıtır. İkili karşılıklı keşif sürecini işletir. Bu Narkissos mitinde de karşımıza çıkar. Lacan’ın kişinin özneleşme, benliğini kurma süreçlerinin ilk evresi olan “ayna evresi” de insanın kendi benliğini hep başkalarının yüz/gözlerinde aradığı ve kurmaya çalıştığı üzerinde durur.

Makalede ele alınan iki sanatçı da Marina Abramovic de Rasin de varlığın ruhunun, hakikatinin saklı olduğu gözlerin ayna özelliğini alarak varlığın gizini açığa çıkarmaya çalışmaktadırlar. Gerek Abramovic’in “The Artist is Present” performansında gerek Rasin’in portrelerinde sanatçı ve izleyici/katılımcıların yüz/gözleri arasındaki söyleşi varlığın “benliğini keşfetme ve kurma” süreçleridir. Sanatçı da izleyici ve katılımcılar da sürekli “kendini bilme” yolundadır. Her söyleşi dünya ile kurdukları, karşılıklı yaşadıklarıyla ilişkili bir yeni anlamlandırma sürecidir. Karşısındaki gözde/yüzde yansıyan kendini, “kendinden içeri olan”ı araştırdıkları, dönüştürdükleri, sürekli biçimlendirdikleri bir süreç söz konusudur. Bu ise varlığın zamansallığını da içine alarak daha da güçlü olarak “an” içinde kendi yazgısını fark etmesini ve kurmasını sağlar. Yüz/gözlerle söyleşi kurulan aynı zamanda kozmos içindeki

çoğulluğun gerisindeki birliğin arayışıdır. Bir bakıma Narkissos gibi hem Abramovic'in kendisi hem de katılımcılar hem Rasin hem de portresini yaptığı kişiler karşısındakinin göz bebeğinde, yansıyan kendisiyle, kendi "benliğine" ve aynı zamanda da bu ayrı ayrı benlikteki birliğe yolculuğa çıkmaktadırlar.

Kaynakça

- Bernstein, A. (2005). *Of the body/of the text: Desire and affect in performance*. New York: New York University.
- Boyacı, M. (2011). *Rasin: Bunu ben mi yaptım?*. İstanbul: Fen Bilimleri ve Eğitim Yayıncılık.
- Crary, J. (2004). *Gözlemcinin teknikleri* (E. Daldeniz, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Çüçen, K. (2003). *Heidegger'de varlık ve zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2001). *Felsefe nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: YKY.
- Deleuze, G. (1986). *Cinema I: The-Movement image*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dewey, J. (2005). *Art as experience*. London: Perigee.
- Goldberg, R. (1995). *Performance art: From futurism to present*. China: Thames and Hudson.
- Heidegger, M. (2003). *Sanat eserinin kökeni* (F. Tepebaşılı, Çev.). Erzurum: Babil Yayınları.
- Heidegger, M. (2006). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Inwood, M. (1997). *A very short introduction: Heidegger*. Oxford: Oxford University Press.
- Kocabıyık, E. (2006). *Aynadaki Narkissos*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Küçükalkp, K. (2008). *Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Göz ve tin* (A. Soysal, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997). *Patikalar Martin Heidegger ve modern çağ*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ökten, K. H. (2004). Heidegger'in varlık ve zamandaki ölüm çözümlemesi. *Cogito*, 40, 122-155.
- Pearson, J. & Kern, R. (2011). Marina Abramovic. *Vice Magazine*. Erişim adresi (22 Kasım 2021): <https://www.vice.com/en/article/kwggwmn/marina-abramovic-599-v17n11>
- Platon. (2010). *Alkibiedes I* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinus. (1996). *Enneadlar (Seçmeler)* (Z. Özcan, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.
- Quignard, P. (2001). *Cinsellik ve korku* (A. Derman, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Schuon, F. (1996). *İslam'ın metafizik boyutları* (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık
- Simoës, L. & Passos, M. C. (2018). The performance art of Marina Abramovic as a transformational experience. *Psychology*, 9, 1329-1339.
- Turner, V. & Bruner, E. (1986). *Anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press.
- Yıldızdöken, Ç. (2017). Heidegger'de dasein'in varlığının zamansal serimlenişi. (Yayınlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Yeni toplumsal hareketler ve dijital medya

Adeviye Uzunoglu*

Öz

Toplumdaki insanlar karşılıklı etkileşim ve iletişim içinde bulunmaktadır. Bu etkileşim ve iletişim sonucu belirli eylemler gerçekleşmekte, bu eylemler ortak bir düşünce etrafında birliktelikler oluşturmaktadır. Bireylerin istekleri toplumda cevap bulamadığı takdirde çatışmalar meydana gelmekte ve bu çatışmalar toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Teknolojik gelişmeler hayatımızın birçok alanında etkili olmuştur. Bu etki toplumsal hareketleri de etkilemiş ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yeni toplumsal hareketler, eski toplumsal hareketlerden birçok açıdan farklılaşmaktadır. Öte yandan yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında birden çok neden bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi teknolojik gelişmelerdir. Bununla birlikte ekonomik-politik alandaki dönüşümler ve toplumsal alandaki dönüşümler büyük oranda etkilidir. Toplumsal hareketlerin sosyal medya ile birleşmesi dijital aktivizm kavramını hayatımıza sokmuştur. Her an elimizin altında bulunan akıllı telefonlar yeni toplumsal hareketlere ve dijital aktivizme katılımı oldukça kolaylaştırmıştır. Bu kolaylık sayesinde tüm dünyada etkili olan akımlar ortaya çıkmakta ve bunlar kamuoyunu etkilemektedir. Bu noktada çalışma toplumsal hareketleri, yeni toplumsal hareketleri, yeni toplumsal hareketler ve eski toplumsal hareketler arasındaki farkları, yeni toplumsal hareketlerin medya ile etkileşimini ve dijital aktivizmi açıklamayı amaçlamıştır. Çalışma, günümüzde büyük ses getiren ve küçükten büyüğe toplumun birçok kesimini etkileyen yeni toplumsal hareketleri ve dijital aktivizmi açıklamaları açısından önemlidir. Yeni toplumsal hareketler konusu ampirik bir analiz yerine, mevcut çalışmalar derlenerek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal hareketler, yeni toplumsal hareketler, aktivizm, dijital aktivizm, dijital medya

New social movements and digital media

Abstract

People in society interact and communicate with each other. As a result of this interaction and communication, certain actions take place, these actions form associations around a common thought. If the wishes of individuals do not find answers in society, conflicts occur and these conflicts enable social movements to emerge. Technological advances have been influential in many areas of us life. This effect also affected social movements and led to the emergence of new social movements. New social movements differ from old social movements in many ways. On the other hand, there is more than one reason for the emergence of new social movements. The most important of these are technological developments. However, transformations in the economic-political sphere and social transformations are largely effective. The merger of social movements with social media has introduced the concept of digital activism into our lives. Smartphones at our disposal at any time have made it very easy to participate in new social movements and digital activism. Thanks to this convenience, the currents that are effective all over the world are emerging and they affect public opinion. At this point, the study aimed to explain social movements, new social movements, differences between new social movements and old social movements, the interaction of new social movements with the media and digital activism. The study is important for explaining new social movements and digital activism that are a big popular today and affect many segments of society, from small to large. Instead of an empirical analysis, the subject of new social movements has been discussed by compiling existing studies..

Keywords: Social movements, new social movements, activism, digital activism, digital media

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
E-posta: adeviye.unuzoglu@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2963-4966

Giriş

Toplum insanların bir arada yaşadıkları sürece var olmuş bir olgudur. Toplumdaki insanlar karşılıklı etkileşim ve iletişim içinde bulunmaktadır. Bu etkileşim ve iletişim sonucu belirli eylemler gerçekleşmekte, bu eylemler ortak bir düşünce etrafında birliktelikler oluşturmaktadır. Bireylerin belirli istekleri vardır. Bireylerin istekleri toplumda cevap bulamadığı takdirde çatışmalar meydana gelmekte ve bu çatışmalar toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Toplumsal hareketler daha çok ekonomik ve eşitlik kaynaklı olarak örgütlenmektedir. Toplumsal hareketlerin aktörlerini ise burjuvalar, sendikalar ve işçi sınıfı oluşturmaktadır.

Teknolojik gelişmeler hayatımızın birçok alanında etkili olmuştur. Bu etki toplumsal hareketleri de etkilemiş ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1960'larla birlikte yaygınlık kazanmış olan yeni toplumsal hareketler, daha geniş kitlelere ulaşmayı kolaylaştırmış ve daha hızlı örgütlenme imkânı sağlamıştır (Sıdal, 2019, s. 12). Yeni toplumsal hareketler, eski toplumsal hareketlerden birçok açıdan farklılaşmaktadır. Bu farklılıkların en önemli olanları ise toplumsal hareketlerin konuları ve aktörleridir. Eski toplumsal hareketlerde ekonomik konular ağırlıklı olurken, yeni toplumsal hareketler toprak, iklim, cinsiyet, küreselleşme vb. konuları içermektedir. Eski toplumsal hareketlerde daha çok alt sınıfta bulunan işçi sınıfının oluşturduğu aktörleri, yeni toplumsal hareketleri de orta sınıf olarak niteleyebileceğimiz gençler, doktorlar, avukatlar, oyuncular gibi çeşitli mesleklerden kişiler oluşturmaktadır (Çalışkan, 2019, s. 11). Öte yandan yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında birden çok neden bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi teknolojik gelişmelerdir. Bununla birlikte ekonomik-politik ve toplumsal alandaki dönüşümlerin de büyük oranda etkili oldukları söylenebilir (Sıdal, 2019, s. 18-29). Bu dönüşümler beraberinde insanların düşüncelerini ifade etme tarzlarında da değişikliğin yaşanmasına yol açmıştır.

Teknolojinin gelişmesi ile medya önemli bir güç haline gelmiştir. Daha özel olarak, geleneksel kitle iletişim araçları karşısında edilgen ve pasif izleyici konumunda bulunan sıradan insanlar, yeni medyanın gelişimiyle aktif kullanıcı ve katılımcılara dönüşmüştür (Hülür & Yaşın, 2016). İletişim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişmeler, bireylerin gerçek yaşamlarını görünür hale getirmesini sanal dünyadaki varlıklarına ve burada bir alan oluşturmaya bağlı hale getirmiştir. Kitleleri harekete geçirebilmek için diğer bireyleri etkileyecek bir sınıfsal hareketin ve bununla birlikte radikal bir medya aracının olması gerekmektedir (Yedekçi, 2018, s. 60-62). Sosyal ağlar ile yeni iş birlikleri, projeler, etkinlikler ve faaliyetler ortaya çıkmıştır. Sosyal ağların karşılıklı düşünce paylaşımlarında ve kamuoyu açıklamalarında kullanılmasıyla toplumsal hareketler teknolojik gelişmelere hızlı uyum sağlamıştır. Sosyal ağlar, kullanıcıları sadece pasif tüketici olmaktan çıkartmış, kendi düşüncelerini yayan aktif bireyler haline getirmiştir. Sosyal medya, ayrıca bireyleri protesto eylemlerine katılmaya da teşvik etmektedir. Eski ve yeni toplumsal hareketlerin arasındaki farka baktığımızda; eski toplumsal hareketlerin tersine yeni toplumsal hareketlerde ne net bir toplumsal çatışma ne de belli bir öznenin olduğu görülmektedir. Bu durum eski toplumsal hareketlerin tam tersine yeni toplumsal hareketlerin çatışma alanlarının, toplumsal öznelerinin ve amaçlarının çeşitlendiği mücadelelere vurgu yaptığını dikkat çekmektedir (Özen, 2015, s. 16).

Toplumsal hareketlerin sosyal medya ile birleşmesi yeni toplumsal hareketlerin gerçekleştirildiği dijital aktivizm kavramını hayatımıza sokmuştur. Dijital aktivizm olgusu; siber aktivizm, online örgütlenme gibi sadece internet üzerinden gönderme yapmanın ötesinde olup dijital içeriğin taşınabilir bellekler yoluyla dağıtımını da içermektedir. Dijital aktivizm kavramı dijital mekânlarda örgütlenmiş toplumsal hareketlerin dünya çapında duyulmasıyla yaygınlık kazanmıştır (Doğan, 2017, s. 255). Dijital aktivizmde değinilmesi gereken bir diğer konu da özgünlüktür. Eski toplumsal hareketlerde hareketlerin bir yöneticisi ve organizasyonundan sorumlu bir idari yapı bulunmaktadır. İnternet tabanlı toplumsal hareket

olan dijital aktivizmde ise aktivist faaliyetler belli bir liderlik altında yapılabileceği gibi lidersiz, dağınık bir yapıda da var olabilmektedir (Turhan, 2016, s. 144). Bu durum da eski toplumsal hareketlerle yeni toplumsal hareketlerin planlanması ve yürütülmesindeki farklılaşmayı göstermektedir.

Dijital aktivizmin kendi içinde türleri bulunmaktadır. Bunlar; hasthtag aktivizmi, slaktivizm/kliktivizm ve hactivizmdir. Yeni toplumsal hareketler ve dijital medya günümüzde örneklerine sıkça rastlanan alanlardır. Her an elimizin altında bulunan akıllı telefonlar yeni toplumsal hareketlere ve dijital aktivizme katılımı oldukça kolaylaştırmıştır. Bu kolaylık sayesinde tüm dünyada etkili olan akımlar ortaya çıkmakta ve bunlar kamuoyunu etkilemektedir. Bu noktada çalışma toplumsal hareketleri, yeni toplumsal hareketleri, yeni toplumsal hareketler ve eski toplumsal hareketler arasındaki farkları, yeni toplumsal hareketlerin medya ile etkileşimini ve dijital aktivizmi açıklamayı amaçlamıştır. Çalışma günümüzde büyük ses getiren ve küçükten büyüğe toplumun birçok kesimini etkileyen yeni toplumsal hareketleri ve dijital aktivizmi açıklaması açısından önemlidir. Yeni toplumsal hareketler konusu ampirik bir analiz yerine, mevcut çalışmalar derlenerek ele alınmıştır.

1. Eski ve yeni toplumsal hareketler

Toplum gücünü bireyden, birey gücünü toplumdaki almaktadır. Bu karşılıklı ilişki zaman içinde birbirini etkileyen eylemler oluşturmaktadır. Bu eylemler ortak düşünce ve görüşleri savunduğunda birliktelikler oluştururken, toplum bireylerin isteklerine cevap vermediğinde çatışmalar meydana gelmektedir. Bu nedenle tarih içinde yönetenlerle yönetilenler, ezenlerle ezilenler arasında hep bir güç çatışması yaşanmış, direnişler, başkaldırılar, isyanlar meydana gelmiştir. Özellikle Sanayi Devrimi ile sınıflaşma artmış, işçi sınıfı toplumun en altında ve merkezinde yer almıştır. Sınıf toplumu, günümüzde sadece ekonomi ekseninde değil, sosyal ve kültürel eksenli olarak da tanımlanan bir kavrama dönüşmüştür. Toplumun bu denli sınıflaşması beraberinde çatışmaları getirmiştir (Çalışkan, 2019, s. 6-7). Öte yandan 19. yüzyılda Batı Avrupa'da meydana gelen siyasi, iktisadi, kültürel ve sosyal değişimlerin sonucunda ortaya çıkan toplumsal hareketler, dönemin iktidarlarında büyük bir korku ve endişenin doğmasına yol açmıştır. Aslında bu hareketler, üstün körü bakıldığında bile, o dönem insanların birtakım haklar için sokağa dökülmüş oldukları gerçeğini ortaya koymaktadır (Babacan, 2014, s. 138-139). Kısaca toplumsal hareketler, özünde, topluca gerçekleştirilen bir eylem, belli alanlarda gerçekleştirilen sistematik baskı ve sınırlandırma biçimlerine karşı bir direniştir.

Toplumsal hareketlerin niteliklerinin yanında, gerçekleştikleri koşullar da çok farklıdır. Söz gelimi demokrasi, Avrupa toplumlarının uzun süren mücadelelerinin sonucunda yaratılan gelenek ve alışkanlıkları temsil eder. Bu gelenek ve alışkanlıklar, çevre kalitesi, kültür, cinsler arası ilişki gibi konularda bireye, topluma ve iktidara sorumluluklar yükler (Sanlı, 2011, s. 59). Modern öncesi dönemde farklı kültür, medeniyet ve toplumsal alanlarda çeşitli iktidar biçimlerine, özellikle siyasi iktidar biçimlerine karşı toplumsal tabanlı bir direniş ve karşı koyma pratiklerine şahit olunmuştur. Fakat günümüzde sosyal bilimlerde literatüründe toplumsal hareketler kavramsallaştırmasına yüklenen anlam, daha çok modern döneme atıfta kullanılan bir tanımlamadır. Modernlikle birlikte toplumsal hareketler de farklılaşmıştır ve bu hareketlerin modern yaşamın artırdığı rasyonelleşmeye bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenmektedir (Babacan, 2015, s. 296). Her toplumsal hareket kendi dönemi içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü her dönem kendine özgü yapıya ve değişkenlere sahiptir. Özellikle toplumsal hareketler, içinde bulunduğu toplumla yakından ilişkilidir (Koç, 2017, s. 1569). Toplum içinde gerçekleşen çatışmalar belli sınıfların ve grupların birlikte mücadele etmelerini gerektirmiştir. Toplumsal hareket terimi ilk olarak on sekizinci yüzyılın başlarında Fransa ardından da başka yerlerde görülen toplumsal protestoları nitelemek için Saint Simon tarafından kullanılmıştır (Yanık & Öztürk, 2014, s. 47).

Touraine, toplumsal hareketleri, işçi sınıfının, sanayinin ve kapitalizmin ya da sosyalizmin ussallaştırmalarının saldırılarına uğraması karşısında kendini savunması olarak ele almıştır (2011, s. 99). Toplumsal hareketler 19. Yüzyılın başlarında farklı ülkelerde yaşayan insanların birbirine ulaşmasıyla uluslararası bir özellik kazanmıştır. Toplumsal ilişkilerde kapitalizm, metalaşma ve hızlı kentleşme ile toplumda yaşanan kargaşa artmış bununla birlikte toplumsal hareketlerde sistemli çözümler ortaya çıkmıştır. Sistemli çözümler çerçevesinde toplumsal hareketler; belirli bir süreye, ekonomik kimliklere, anlamlara ve kültürel-yorumlayıcı gelenekler arasında bölünmüştür. Bu kapsamda Calhoun'a göre; toplumsal hareketler, kültür biçimlerini, sosyal eylemi ve çok sayıda insanın katılımına bağlı düzenli ve kendinden örgütlenmiş kolektif eylemdeki ilişkileri etkileyen bir kavramdır (aktaran Çalışkan, 2019, s. 8). Teknolojinin gelişmesiyle birlikte eski toplumsal hareketler yerini yeni toplumsal hareketlere bırakmıştır. Bu hareketler eski toplumsal hareketlerle benzerlikler gösterdiği gibi büyük farklılıkları da içermektedir.

Yeni toplumsal hareketler kavramını 1968 Paris Öğrenci Olaylarından sonra Avrupa'da ortaya çıkan ve dünyanın farklı bölgelerine yayılan toplumsal hareketler olarak tanımlamak mümkündür (Sıdal, 2019, s. 9). Heller ve Feher'e göre; bu hareket toplumsal hareketlere yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu hareketin aktörleri diğer toplumsal hareketlerde olduğu gibi burjuvalar, sendikalar ya da işçi sınıfı değil üniversite öğrencileridir. Öğrencileri bu hareketi başlatmaya sevk eden sebeplerden biri ise, onların yaşam koşullarındaki değişikliklerdir. Bu kuşak, refah ve ekonomik haklar değil, kültürel kimlik talebiyle ön plana çıkmış, özgürlük meselesini de önceki kuşaklardan farklı bir boyuta taşımışlardır (aktaran Sıdal, 2019, s. 12). 1960'larla birlikte yaygınlık kazanmış olan yeni toplumsal hareketlerin daha fazla kitleye ulaşmasında ve gerekli ortamı bulmasında etkili olan başka yaklaşımlar da vardır. Akademik çalışmaları ciddi olarak etkilemiş olan bu yaklaşımlar, Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan Kaynak Mobilizasyonu Teorisi ve Avrupa'daki Yeni Toplumsal Hareketler yaklaşımlarıdır (Çalışkan, 2019, s. 9). Bu teori ve yaklaşımlar yeni toplumsal hareketlerin toplum içinde kendine yer bulmasında ve yayılmasında büyük bir öneme sahiptir.

Yeni Toplumsal Hareketler Teorisi'nin kurucu ismi Alain Touraine'dir. Touraine (2011, s. 128-129), yeni toplumsal hareketlerin üç temel özelliğine vurgu yapmıştır. Bunlar; sahip olunan çıkarların savunulması, bilinçli bir siyasallık içermesi ve hem özgürlük hem de kültür olarak bireyi çağırmasıdır. Farklılaşan ve yenilenen toplumsal hareketler, içerik ve biçim olarak politik ve siyasi bir yapıya dönüşmüşlerdir. Bu noktada 1968 yılında dünyada yaşanan politik içeriğe sahip, işçiler, sömürülen kesimler adına yürütülen hareketler eski, kendini ifade etme ve postendüstriyel topluma eleştiriler yönelten hareketler yeni toplumsal hareketler olarak gösterilmektedir (Tilly, 2004, s. 116). Bu noktada yeni toplumsal hareketler çok geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Bu konular; toprak, hareket alanı veya beden, sağlık, cinsel kimlik ve yönelim, komşuluk, fiziksel çevre, ulusal miras, barış, toplumsal cinsiyet, ekoloji-çevre, yerel özerklik, küreselleşme karşıtlığı, alternatif yaşam, kültürel-etnik azınlık, gençlik-öğrencilik, içteki Üçüncü Dünya, çiftçi-köylü ve zihnin gizlenmiş şeyleri ortaya çıkardığı psikedelik mücadele alanıdır (Çalışkan, 2019, s. 11). Touraine, "bilgi çağının programlı toplumunda, post-endüstriyel toplumda ya da nasıl nitelersek niteleyelim, bugünkü toplumumuzda temel bir çatışma vardır, hatta daha keskin bir biçimde söyleyecek olursak, son derece önemli bir değer uğruna savaşılan bir temel eyleyen vardır" ifadesiyle yirmi birinci yüzyılda post-endüstriyel toplumdaki temel çatışmanın "öznenin savaşı" olduğunu ifade etmiştir (2011, s. 124). Habermas ise, yeni çatışmaların paylaşım sorunlarından değil, yaşam biçimlerine yönelik sorunlardan kaynaklandığını ifade eder. Bu noktada yeni toplumsal hareketlerinin ekonomik, sosyal, toplumun içsel problemleri ve askeri güvenlik konularında gelişen sorunlara tepki olarak değil yaşam standartlarının arttırılması, eşitlik, bireysel kendini gerçekleştirme, katılımcılık ve insan hakları gibi konulara odaklandığını belirtir (Habermas, 2001, s. 849).

Bireyler ekonomik hayatta yaşanan haksızlıkların yanında toplumsal ve bireysel refah ve eşitlik için seslerini duyurmak ve tepki göstermek için bir araya gelmektedirler.

Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında birden çok neden bulunmaktadır. Bunlar kısaca; bilimsel-teknolojik dönüşümler, ekonomi-politik alandaki dönüşümler ve toplumsal-kültürel alandaki dönüşümlerdir. Bilimsel-teknolojik dönüşümlere sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişin yarattığı bilimsel ve teknik dönüşümün rol aldığını söylemek mümkündür. Bu sürecin 1950'lerde başladığı söylenebilir. İnternetle birlikte bilgi çok hızlı üretilir, paylaşılır ve alınır hale gelmiştir. Ekonomi-politik dönüşümlere ise 1929 Bunalımı ile başlayıp II. Dünya Savaşı ile devam eden tarihsel süreç sonrası uygulanan Keynesyen ekonomi politikalarının ve sosyal devlet uygulamaları çerçevesinde genişleyen bürokratik ve sosyal demokrasinin krizlerden çıkış için kullandığı stratejilerin neden olduğu belirtilmektedir. Toplumsal-kültürel dönüşümlere ise aydınlanmacı değerlerin, meta-anlatılarının ve hepsiyle bağı bulunan modernliğin krizi ve bu bağlamda modernliğin ürettiği emperyalizm, soykırım, asimilasyon ve çevre felaketi gibi sorunlara çözüm üretmek için uygulanan stratejiler neden olmuştur (Sıdal, 2019, s. 18-29).

Yeni toplumsal hareketler Marksist kuramın dışında bulunmakta, toplumsal hareketlerin aktörleri; işçi, burjuva, çiftçi gibi üretim ilişkileri içerisinde konumlanan sınıfsal pozisyon ve sahip olduğu sınıfsal kimlikten farklı olarak ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, yaş, vatandaşlık, yaşam tarzı gibi farklı kimlik tabanlı aktörlerin bulunması ile açıklanmaktadır (Aksu, 2017, s. 150). Dolayısıyla yeni toplumsal hareketlerin merkezinde kimlikler önemli bir rol oynamaktadır.

Türkiye'de ise yeni toplumsal hareketlerle ilgili tartışmalar 1980'lerde ortaya çıkmıştır. Türkiye'de toplumsal hareketleri inceleyen çok az çalışma yapılmıştır. Günümüzde Türkiye'de gerçekleştirilen yeni toplumsal hareketlere baktığımızda, konuların belli çerçeveler etrafında toplandığı görülmektedir. Bunlar; kadın cinayetleri, eşitlik, istismar, adalet ve benzeridir.

2. Eski toplumsal hareketler ve yeni toplumsal hareketler arasındaki farklar

Yeni Toplumsal hareketler içerisinde katılımcılar Sanayi Devrimi ile artan sınıfsal yapıyı aşarak toplumsal kimlikleri ile açık bir ilişki kurar. Yeni toplumsal hareketler, işçi sınıfı hareketleri ile kolektif hareketleri birleştirici bir yapıya sahiptir. Eski toplumsal hareketlerde zayıf olan kimlik unsuru yeni toplumsal hareketlerde daha ön plana çıkarılmıştır. Yeni toplumsal hareketler bireylere ilişkin kişisel yönleri barındırmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerde eskilerinden farklı olarak yeni radikal mobilizasyon taktikleri kullanılmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin oluşumları krize bağlıdır ve parçalanmış, yayılmış grupların bulunması bu hareketlerin merkezi bir yapısının olmamasını sağlamıştır (Çalışkan, 2019, s. 13).

Yeni toplumsal hareketlerin 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte toplumsal hareketlerden toplumsal, siyasal ve ekonomik düzende, ulusal düzlemde, fikir özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, özel mülkiyet ve seçme-seçilme hakkı gibi ideallere yönelik, dilekçe, protesto, halk ayaklanması gibi yöntemleri miras aldığı söylenebilir (Sıdal, 2019, s. 11). Öte yandan yeni toplumsal hareketlerin daha özgür ve merkezsiz bir yapıya sahip olmasında bu hareketlerin ortaya çıktığı siyasi ortamın da etkisi büyüktür. Demokratik toplumların özgürlükçü yapısı bu hareketlerin farklı ilgi alanlarına ve beklentilere yönelik gerçekleştiği, eski toplumsal hareketlerin ise ekonomik temelli ve özgürlükçü bir yapıya sahip olmayan grupları kapsadığı görülmektedir.

Geçmişte zaman zaman 'ütopyacı ve romantik' olarak görülen toplumsal hareketler, yerini özerklik, farklılık ve kimlik mücadelesi eksenine bırakmıştır. Öte yandan eski toplumsal hareketler sınıf temelli yaklaşımlarla kendini gösterirken, yeni toplumsal hareketler sosyal temelli ve yeni bir orta sınıfla kendini açıklamaktadır. Bu hareketler belli bir sınıftan değil, ortak talepleri olan farklı kişi ve grupların oluşturduğu topluluklardan ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ırk, statü, milliyet ve toplumsal cinsiyet gibi tanımlamalar öne çıkmaktadır. Tüm

bunlarla birlikte eski ve yeni toplumsal hareketler arasında farkların oluşmasında siyasetteki dönüşüm ve siyasete bakış açısı da önem taşımaktadır. Eski siyasette materyal değerler öncelikli olurken, temsili demokrasi siyasetin ana mekanizmasını oluşturmakta ve güvenlik, ekonomik ve sosyal konular öncelik taşımakta, siyasi partiler ve işçi sınıfı hareketleri etrafında örgütlenmeler gerçekleşmektedir. Yeni siyasetin ise öncelikli konuları post-materyal konular, özgürlük ve kimlik değerleri oluşturmaktadır. Birey ya da gruplar, katılımcı demokrasi, çevre, ifade özgürlüğü, sivil haklar, kadın hakları gibi konulara yönelirken hareketlerin aktörleri kurumsal siyasetin dışında örgütlenen ve yeni orta sınıf, gençler, çoğunlukla da eğitilmiş kesimler olmaktadır (Adıyaman, 2021, s. 15-16). Bununla birlikte yeni toplumsal hareketler, eski toplumsal hareketlerden belirli noktalarda farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar yeni toplumsal hareketlerde var olan aktörlerin çıkarlarından ve sınıfsal statülerinden değil, siyasi konularından gelmektedir. Bu siyasi konumu ise kendileri belirlemektedir (Yedekçi, 2018, s. 58). Yeni hareketler her ne kadar alışılmış olmasa da asıl amaçları meşru yollarla kamunun ilgisini çekmektir. Öte yandan medyanın devreye girmesiyle birlikte farklı bir boyut kazanan yeni toplumsal hareketlerin yapılış şekilleri ve amaçları da değişmiştir.

Yeni toplumsal hareketlerin ve kültürel kimliklerin öne çıktığı süreçler içerisinde iletişim araçlarında ve medya alanında da önemli değişimler yaşanmıştır. Bu gelişmeler toplumsal yapı da dâhil olmak üzere birçok alanda değişime neden olmuştur. Teknolojik gelişmeler doğrultusunda iletişim de giderek elektronikleşmiştir. Gerbner (2010, s. 78), yeni iletişim kurumlarının zaman, mekân ve statü sınırlarını aşan yeni kurumlar yarattığından söz etmektedir. Kitle iletişim ve medya araçları toplumun kendi içindeki değişimi ve dönüşümünün anahtarı haline gelmiştir. Öte yandan Touraine (2011, s. 157), taşsız taş devri olarak da nitelenen iletişim çağında kitle iletişim araçlarıyla bağlarını koparan ya da hiç bağ kurmayanların, toplumsal hareketlere katılmamakla kalmayıp kendi kimliklerine kapanarak sessizleştiğini belirtir. Bununla birlikte 21. Yüzyılda toplumsal hareketlerde hem eylemcilerin örgütlenmesinde hem de taleplerini duyurdukları etkinliklerde yeni teknolojiler önemli bir etken olarak karşımıza çıkmıştır. Tilly, ‘iletişim yeniliklerinin her zaman için iki yanlı biçimde işlediğini, bir yandan eylemciler arasındaki koordinasyonun maliyetini azaltırken diğer yandan da yeni iletişim araçlarına erişme imkânı olmayanları da dışarıda bırakabildiğini söyler. Yazara göre; toplumsal hareket etkinlikleri, geçmişte olduğu gibi yerel, bölgesel ve ulusal örgütlenme biçimlerine dayanmaya devam etmektedir (aktaran Çalışkan, 2019, s. 26). Medyanın gücü gün geçtikçe artmaktadır, bu yüzden gerçek hayatta var olduğumuzu gösterebilmemiz sanal dünyada bir alan oluşturmamıza bağlı hale gelmiştir. Bu durumda sanal âlemde var olmayan bir hareketin gerçek hayatta var olması da olası gözükmemektedir. Ayrıca sanal ortamlarda etkili olmuş bir hareket, toplumsal yaşamda kendine yer bulamamışsa bu, hareketin etkisiz ve toplumdan kopuk olduğunu göstermektedir (Yedekçi, 2018, s. 60-62). Öte yandan oluşan bu yeni dünyanın mümkün olduğunun gösterilmesi, bu dünyanın kurulup geliştirilmesi ve kitleleri harekete geçirmesi gerekmektedir. Kitlelerin harekete geçirilebilmesi için etkili bir sınıfsal harekete ve bu hareketin duyurulmasını, desteklenmesini sağlayacak medya aracına ihtiyaç vardır. Bu anlamda günümüze en uygun radikal medyanın sosyal medya olduğu görülmektedir.

Enformasyon ve iletişim teknolojilerinde ortaya çıkan dönüşüm, “etkileşimli arayüzlerin ve sosyal medya platformlarının yaygınlaşması ve birçok uygulamanın akıllı telefon kullanması” yeni toplumsal hareketlerin altyapısını oluşturmuştur (Hülür & Yaşın, 2021, s. 34). İnternet teknolojilerinin gelişmesi, özellikle yeni toplumsal hareketlerin kendilerine gerçek yaşam dışında yeni bir iletişim alanı var etmelerini sağlamıştır. Yeni toplumsal hareketlerin içinde var olan gruplar, sadece çevrim dışı topluluklar olmaktan çıkmış, aynı zamanda çevrim içi topluluklara da dönüşmüştür (Çalışkan, 2019, s. 30). Cep telefonları, internet ve bugün itibarıyla özellikle sosyal medya; bireylerin talep ve düşüncelerini dile getirecekleri, muhalif grupların, sistemin dışında tutulan bireylerin seslerini duyurabilecekleri, görünür hale gelebilecekleri bir alan olarak görülmektedir. Medya içeriği, toplumdaki iktidar

ilişkilerini temsil eder hale gelmiştir. Bu noktada iktidar, medya aracılığıyla ideolojik düzeyde iktidarını devam ettirmektedir (Adıyaman, 2021, s. 38-39). Medya aracılığıyla yeni toplumsal hareketlerin aktörleri ‘artık yalnız değiliz’ imajı yaratmakta ve dayanışma kavramı üzerinde durmaktadır.

21. Yüzyıl toplumu internetin hızlı gelişimiyle birlikte yeni medya, sosyal medya ve sosyal ağ siteleri gibi alanların oluşumuna ve yayılımına şahit olmaktadır. Sosyal ağ siteleri kullanıcıların kendilerine kişisel hesaplar açarak diğer bireylerle bilgi alışverişi yapmasına ve iletişime geçmesine olanak veren internet setleri olarak tanımlanabilmektedir. Sosyal ağlar ile iş birliği yoluyla projeler, bloglar, sanal oyunlar, sanal sosyal dünyalar ve diğer sosyal ağlar oluşturulmaktadır (Çalışkan, 2019, s. 31). Bu noktada internetle birlikte yaygınlaşan sosyal ağ siteleri kimliğin, toplumsal cinsiyetin, ırkın, bedensel yeterlilik ve tüm bedensel özelliklerin önemsiz olduğu özgürleştirici potansiyele sahip yeni toplulukların oluşmasına imkân yaratmıştır.

3. Sosyal ağ siteleri ve toplumsal hareketler

Toplumsal hareketler, sayısal bilgisayar ağlarını; iç planlamalarında, karşılıklı düşünce paylaşımlarında ve kamuoyu açıklamalarında kullanmış, bu araçlara çok hızlı uyum sağlamışlardır. 90’lar birçok aktivist hareketin yeni medya teknolojilerini kullanma girişimlerinin görüldüğü yıllar olmuştur. Öte yandan web sayfalarının aktivizme altyapı sağlamasına rağmen aktivizme en önemli katkı web 2.0 uygulamaları ve sosyal medya ile olmuştur (Hülür & Yaşın, 2020, s. 30-31). World Wide Web’in icadından önce 1980’lerin sonunda toplumsal hareket eylemcileri, İlerleyici İletişim Derneği (APC-Association for Progressive Communications) üzerinden bir bağlantı yaratmış, posta kutusu tabanlı bir bilgisayar ağı kullanmışlar ve coğrafi olarak farklı yerlerde bulunan eylemciler arasında bilgi alışverişi yaparak iletişim kurmuşlardır (Çalışkan, 2019, s. 33). Öte yandan sosyal ağ siteleri aktivist hareketleri organize etme, koordinasyonu sağlama ve geliştirme gibi belirli rolleri yerine getirir. Burada önemli olan ve anlamlandırılması gereken ilişki bu hareketlerdeki seferberlik ve organizasyondur (Cammaerts, 2015, s. 3).

Sosyal ağ sitelerinden Facebook 2004 yılında Mark Zuckerberg ve arkadaşları tarafından kurulmuştur. İlk başlarda yalnızca Harvard öğrencileri ile sınırlandırılmış olan bu site, zaman içerisinde önce diğer kolej, üniversite ve liselere sonrasında ise tüm dünyada küresel düzeyde kullanılabilir hale gelmiştir. Facebook’un akademi dışındaki kullanıcılara açılması, kullanıcı profillerinde değişikliğin dışında bu sosyal ağın kullanım amacında da değişikliklere neden olmuştur. Facebook’un diğer medya araçlarının yanında çok hızlı bir şekilde yayılması onun kısa bir sürede çok fazla kullanıcıya ulaşmasını sağlamıştır. Facebook kuruluşundan 6 yıl sonra 18 Avrupa ülkesinin 15’inde bir numaralı sosyal ağ sitesi haline gelmiştir (Köseoğlu, 2012, s. 63). Türkiye’de de en fazla kullanılan sosyal ağ olan Facebook, pek çok uygulamayı bünyesinde barındırmaktadır. Var olan bu uygulamalar birbirinden farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Temel olarak uygulama kategorileri ise; iş, eğitim, eğlence, arkadaşlar, aile, oyunlar, yaşam tarzı, spor ve yardımcı uygulamalardır (Alikılıç vd., 2013, s. 37-38). Sosyal ağ sitesi Facebook kullanıcılara bu işlevlerinin yanında kolay bir şekilde örgütlenme imkânı da tanımaktadır. Rahat iletişim kurmaya ve aynı ilgi alanlarına sahip kişileri bulmaya imkân vermesi Facebook’ta aktivist hareketlerin oluşmasını kolaylaştırmıştır.

Video yüklemeye odaklı sosyal ağ sitesi YouTube, 2005 yılında kurulmuştur. Google çatısı altında kurulmuş olan bu platform gün geçtikçe büyümüş ve önem kazanmıştır. YouTube, çok çeşitli yapıların arasında bir köprü görevi görmektedir. Bu yapılar arasında reklam şirketleri, siyasi aktörler ve kültürel çevreler sayılabilir. Sosyal medyanın görsel kullanımına verdiği önem video paylaşım sitesi olan YouTube’u daha da önemli ve işlevsel hale getirmiştir (Zinderen, 2020, s. 220). Öte yandan YouTube kullanıcılara çeşitli olanaklar tanımaktadır. Bu olanaklar sayesinde kullanıcılar video izleyebilmekte, çektiği videoları yükleyebilmekte ve

yüklediği videolar sayesinde kanal sahibi olabilmektedir. Ayrıca diğer kullanıcıların bu içerikler altına yorum yaparak etkileşime geçmesine de imkân vermektedir. YouTube, ‘Broadcast Yourself’ (Kendini Yayınla) sloganıyla bireylere kendilerini ifade edecekleri bir ortam sunmakta ve kullanıcıları katılımcılığa teşvik ederek sosyal bir paylaşım sitesi gibi görülmektedir. YouTube’a ilk yüklenen video Jawed Karim’in San Diego Hayvanat Bahçesi’nde çektiği ‘Me At The Zoo’ (Ben Hayvanat Bahçesindeyim) adlı videodur. Başlangıçta bir video arşiv sitesi olarak düşünülen YouTube, zamanla aynı Facebook gibi yayılmış ve farklı amaçlar için kullanılabilir hale gelmiştir. YouTube’a hem profesyoneller hem de amatörler istedikleri konularda diledikleri gibi video yükleyebilmektedir (İlhan & Aydoğdu, 2019, s. 1136-1137). Bu durum yine sosyal ağ sitesi olan YouTube platformunda kullanıcıların seslerini duyurmasını ve örgütlenmesini kolaylaştırmaktadır.

Genel olarak bakıldığında Twitter’ın yeni toplumsal hareketlerle ilişkisinin ve bu hareketler üzerindeki rolünün daha çok siyasal iletişim araştırmalarında öne çıktığı görülmektedir. Bu açıdan, “Wall Street’i İşgal Et” ve “Arap Baharı” gibi toplumsal hareketlerde Twitter’ın rolünü Twitter verileri üzerinden inceleyen çok sayıda araştırma bulunmaktadır (Hülür & Yaşın, 2019a). Kullanıcıların olaylara çok hızlı tepki vermesine olanak veren Twitter ise ilk olarak 2006 yılının mart ayında San Francisco podcast şirketi tarafından bir harf eksik olarak ‘Twttr’ adıyla başlatılan bir web uygulamasıdır. Twitter’ın genel amacı; insanların günlük yaşamlarında yaşadıkları, duydukları, düşündükleri ve deneyimledikleri şeylerden paylaşılabilir buldukları içerikleri kısa cümlelerle web ortamında paylaşmaya imkân vermektir. Farklı bir şekilde ifade edilirse Twitter, internet erişimi olan herkese açık olan bir kamusal paylaşım ağıdır (Altunay, 2010, s. 36). Sosyal medya platformlarının tipik özelliklerini taşıyan Twitter, diğer sosyal medya ortamlarına göre kullanıcılara daha hızlı ve etkili bir temas kurma şansı vermekte, her geçen gün daha önemli bir iletişim aracı haline gelmektedir (Hülür & Yaşın, 2019, s. 17). Twitter kullanıcılarına yaşadıkları olayları paylaşmaları için 140 karakter vermiştir. Sonrasında bu sayıyı 228’e çıkarmıştır. Twitter’da mesajlarda geçen konu ya da kavramların, geçiş yoğunluğuna göre listelendiği Trend Topics isimli bir sistem bulunmaktadır. O zaman diliminde Twitter’da en çok ne konuşuluyor ise, bu konular liste halinde kullanıcıya sunulmaktadır (Arık, 2013, s. 281). Öte yandan Twitter etkileşimsel ağ ortamı ile bütünsel bir şekilde oluşturduğu medya sistemi ile farklı iletişim türlerinin bir araya gelmesini sağlamaktadır. Twitter, yazılı bir mecra olarak öne çıksa bile etkileşime olanak sağlayan pek çok özellik ortaya koymaktadır. Bu kapsamda ‘Tweet paylaşmak; yazmak, konuşmak ve göstermek’ bunlardan bazılarıdır. Kullanıcı bu özellikler ile kendini aynı zaman ve mekânda bulunan bir topluluğun içindeymiş gibi hissetmektedir (Çaba, 2019, s. 99). Twitter’ı sosyal medya platformları arasında önemli ve benzersiz kılan özelliği, kaynak tarafından hedef kitlelere en kolay ve zahmetsiz biçimde mesaj iletilmesidir. Ayrıca Twitter herhangi bir konuda kullanıcıların anahtar kelimelerle arama yapmasına imkân sağlayarak, anlık olarak konulara ilişkin farklı kullanıcıların farklı düşüncelerine erişerek bilgi sahibi olmalarına olanak vermektedir (Yıldırım, 2014, s. 237).

2010 yılında kurulan ve 2012 yılında Facebook tarafından satın alınan Instagram ise bir fotoğraf ve video paylaşım platformudur. Instagram fotoğraflara filtre uygulama özelliği de getirerek diğer sosyal ağ sitelerinde kolaylıkla paylaşılmasına olanak sağlamaktadır. Instagram kelime kökünde anlık anlamına gelen İngilizce ‘instant’ kelimesi ile telgraf anlamına gelen İngilizce ‘telegram’ kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Bireylerin bu uygulama sayesinde hayatlarının her anını fotoğraflar vasıtasıyla paylaşabilmektedir. Bu durum uygulamayı popüler hale getirmiş ve çok hızlı yayılmasını sağlamıştır. Paylaşılan fotoğrafların beğenilmesi ve yorum yapılabilmesi de kişilerarası etkileşime imkân vermektedir (Yeniçifti, 2016, s. 95). Instagram resmi web sitesinden 13 yaş ve üzeri herkesin profil oluşturmasına açıktır. Instagram’ı diğer sosyal ağ sitelerinden ayıran özelliği ise fotoğraf konusundadır. Çünkü Instagram kullanıcılarına geleneksel fotoğraf anlayışından farklı bir yöntem

sunmaktadır. Ayrıca Instagram kullanıcılarına özel veya herkese açık olarak paylaşım yapabilmeleri için mesaj ve medya verileri yükleyebilmelerine olanak tanımaktadır (Aktan, 2018, s. 129-130). Sosyal ağ sitelerinden rahatlıkla örgütlenebilen bireyler bu araçları kullanarak aktivist hareketlerde bulunabilmektedir. Bu hareketler ise farklı şekillerde ele alınmaktadır.

İnternet aracılığıyla gerçekleştirilen sosyal hareketler için tanımlanmış olan farklı roller ve işlevler vardır. Bunlar içsel/içe dönük roller ve dışsal/dışa dönüş rollerdir. İçe dönük roller iç tartışmaları, karar verme ve seferberlik sürecini, işe alma, strateji oluşturma ve alternatifler oluşturmayı kapsarken dışa dönük roller organizasyon ve koordinasyonu kapsamaktadır (Cammaerts, 2015, s. 4).

Lievrouw, “alternatif ve aktivist yeni medyayı belirli kategorilere ayırmıştır. Bu kategorileştirmede toplumsal hareketleri ‘medya aracılı mobilizasyon’ [mediated mobilization] türü içerisinde ele alırken; bu mobilizasyon alanının sosyal ağlar ve sanal dünya olduğunu belirtmiştir” (aktaran Çalışkan, 2019, s. 33). Böylece sosyal ağlar kullanıcıların sadece pasif tüketici olmaktan çıkarmış, alternatif düşünceleri ve kendi fikirlerini paylaşan aktif birer bireye dönüştürmüştür. Bu durum yeni toplumsal hareketler için interneti cazip hale getirmiştir. Sosyal ağlar sayısal uzam ve kamusal alan uzamı arasındaki özerk bir iletişim alanıdır. İletişimin özerkliği hareketler için önemli bir unsurdur çünkü gerçekleştirilecek hareketlerin iletişim alanında iktidar kontrolünün en az seviyede olması gerekmektedir (Castells, 2013, s. 25).

Sosyal medyanın yeni toplumsal hareketler açısından bir diğer önemi, var olan siyasi ve demokratik kurumların kendilerini istenilen düzeyde temsil etmediğini, kişisel, sosyal ve ekonomik haklarını savunmadığını düşünen bireyleri, kendi görüş ve düşünceleri doğrultusunda protesto eylemlerine katılmaya teşvik ediyor olmasıdır. İdeolojik kaygıların ötesinde temelde bir hak savunuculuğu yapmayı amaçlayan yeni toplumsal hareketler, genel anlamda değerler üzerinden muhalefet yapmayı amaçlamaktadır. Yeni toplumsal hareketlerde bireylerin topluma, kurumlara ve piyasaya duyulan güveni kaybolmuş ve bu durum karşısında ayakta kalabilmek için mücadeleci ve savunmacı birer bireye dönüşmüşlerdir (Adıgüzel, 2019, s. 1666-1667). Bu noktada internet sayesinde bireyler çok hızlı bir araya gelerek küresel iletişim olanaklarını kullanarak seslerini duyurabilmekte ve yine çok hızlı bir şekilde dağılabilmektedir. Ayrımcı bireyler gündem oluşturabilmekte, ülkede ve dünyada kamuoyunu etkilemekte ve bu etkisi sayesinde iktidar üzerinde baskı kurabilmektedir.

Sosyal medya ve protesto ilişkisine baktığımızda özellikle son yıllarda dünya çapında yaşanan protestolar ve siyasi ayaklanmalar düşünüldüğünde sosyal medya araçlarının hem sosyal hem de siyasal aktörler tarafından özgürlükçü bir amaçla kullanıldığı görülmektedir. Son yıllarda yaşanan ve dünyanın şahit olduğu Arap Baharı (2011), Avrupa ve Kuzey Amerika’da yaşanan işgal eylemleri (2011), Meksika’daki Yo Soy 132 hareketi (2012), Türkiye’deki Gezi Parkı protestoları (2013), Brezilya’daki The Free Fare (2013), Hong Kong’daki Şemsiye (2014), Hollanda’daki Yeni Üniversite (2015) hareketleri, bu duruma örnek olarak gösterilmektedir. (Çalışkan, 2019, s. 34).

Günümüzde bireyler sosyal medya sitelerini kullanarak siyasi ve sosyal gruplara katılabilmektedir. Sosyal ve politik konular hakkında duygu, düşüncelerini ifade edebilmektedir. Böylece sosyal medya platformlarını bir konu hakkında destekçi bulma, bulduğu destekçileri bilgilendirme, harekete geçirme ve organize etme amacına hizmet eden önemli araçlar haline getirmektedir (Gürbüz & Aydın, 2020, s. 277). Sosyal medyanın kullanıcıları merkeze koymasıyla birlikte yeni toplumsal hareketler için alternatif bir kamusal alan oluşturmuştur (Aksu, 2017, s. 150). Bu noktada yeni toplumsal hareketlerinin eylemlerinin dijital alana kaydığı ve bunun da yeni bir aktivizm türünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yeni toplumsal hareketler ve sosyal medyanın birleştiği noktada ‘dijital aktivizm’ kavramı karşımıza çıkmaktadır.

4. Dijital aktivizm ve türleri

Aktivizm terimi 1970'lerde ortaya atılmış yeni bir kavramdır. Bu kavram tarihi yaratmak ya da değiştirmek ve harekete geçirmek olarak tanımlanmaktadır (Çakır, 2017, s. 759). Aktivizm, en genel anlamda toplumsal değişimi desteklemek ya da karşı çıkmak amacıyla sarf edilen çabanın tümüdür denilebilir. Bu tanımla temel olarak dijital aktivizmi, dijital platformu kullanan her türlü aktivizm örneği olarak tanımlanabilmek mümkündür (Turhan, 2016, s. 143). Dijital aktivizm kavramı, eylemin oluşumunun alt yapısından, ilerleyişine, gelişimine kadar birçok aşamayı anlatmak adına kullanılmakta ve belirli bir amaçla meydana gelerek sonucunda ise bazı etkilere sebep olmaktadır. Dijital aktivizm kavramı özellikle dijital mekânlarda örgütlenmiş toplumsal hareketlerin dünya çapında yayılmasının ardından tartışmaların odağı olmuştur. Temel amacı yüksek kamuoyu sesi üretebilmek olan dijital aktivizm terimi yerine 'internet aktivizmi', 'e-aktivim', 'siber aktivizm' gibi farklı şekillerde de kullanılmaktadır. Öte yandan dijital aktivizm şiddet içermez. Medyada siber saldırı ve siber suçlar terimi yaygın şekilde kullanılıyor olsa da dijital aktivizmde, fiziksel ve teknolojik şiddete çok az rastlanılmaktadır (Öke, 2018, s. 56).

Dijital aktivizm belli gruplar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu kapsamda dijital aktivizmin dijital kısmına vurgu yapanlar dijital aktivizmde dijital mecraların ve araçlarının önemine vurgu yaparken, bir diğer grup ise aktivizm kısmına vurgu yapmış ve dijital aktivizmi yeni imkânları kullanan geleneksel aktivizm kalıplarıyla ele almıştır (Turhan, 2016, s. 143). Öte yandan dijital aktivizmin kendine özgü yapısı ve farklılığı dijital yerli olarak nitelendirilen bireylerin önceki kuşaklardan farklı olmasında saklıdır.

Dijital aktivizmde önemli bir nokta da dijital aktivizmin kendine özgü yapısıdır. Eski toplumsal hareketlerde sosyal hareketi organize eden ve bu organizasyonda söz sahibi olan idari bir yapı bulunmaktadır. Sosyal hareketin başlangıcında olmasa bile kısa sürede bu idari yapı oluşmaktadır. Dijital aktivizmde ise bu hareketler belirlenmiş lider tarafından hayata geçirilebilmektedir. Aynı zamanda bu hareketler dağınık ve bir lidere bağlı kalmadan da yapılabilmektedir. Bu yeni iletişim modelini Brafman ve Beckstrom örümcek-denizyıldızı örneğiyle açıklamışlardır. Buna göre örümcek merkeze bağlı olarak yönetilen bir hayvandır. Örümcek vücuduna yön veren bir beyne, bu beyne bağlı kollar ve bacaklara sahiptir. Eğer bu hayvanın merkezi olan beyni keserseniz, kollar ve bacaklar etkisiz hale gelir. Yani hayvan ölür. Öte yandan denizyıldızı yapı itibarıyla merkeze bağlı değildir. Denizyıldızı ortadan ikiye bölündüğünde, denizyıldızı ölmediği gibi iki farklı denizyıldızına sahip hale gelir (aktaran Turhan, 2016, s. 144). Bu metafora da bahsedildiği gibi eski iletişime dayalı sosyal hareketler örümceği temsil etmektedir. Merkezle organizasyon arasındasın yapı çöktüğünde hareket biter. Yeni iletişim teknolojilerine dayalı dijital aktivist hareketler ise denizyıldızı gibi net bir organizasyon yapısı olmadan da ayakta durabilir. Belirli bir lider olmadan belirli gruplar veya kişiler liderlik misyonunu üstlenebilir.

Dijital aktivizme karşı iyimser, kötümser ve tutarlılar olmak üzere üç farklı bakış açısı vardır. Bu noktada iyimser bakış açısına sahip olan düşünürler dijital aktivizmin; örgütlü toplumda geleneksel sistemde güç dağılımındaki adaletsizlikleri en aza indirebileceğini savunmaktadırlar. Bu kapsamda iyimserler otoriter yönetimlerin ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadırlar. Ayrıca dijital aktivizmin sağladığı hızlı örgütlenme becerisi iyimser yaklaşım sahipleri açısından olumlu bir özellik olarak ele alınmaktadır. Diğer taraftan dijital aktivizme kötümser yaklaşanlar, teknolojinin demokratik olmayan yöntemlerle kontrol altına alınacağından ve kötü niyetli kullanılma ihtimalinden endişe etmektedirler. Dijital aktivizme tutarlı yaklaşanlar ise ne negatif ne de pozitif şekilde yaklaşmazlar. Onlara göre dijital aktivizm ile mobilizasyon, mesaj yayılması, organizasyon gibi çevrimdışı aktivizm taktiklerini çevrimiçi imkânlar sayesinde olduğundan daha hızlı yapılabilmektedir (Turhan, 2016, s. 145). Bununla birlikte, tutarlılara göre; bu durum, aktivist hareketlere yeni anlamlar yükleyecek kadar önem taşımamaktadır.

Dijital aktivizmin temelleri Mary Joyce tarafından atılmış ve dijital aktivizmden bahsedebilmek için bazı temel gerekliliklerden bahsetmiştir. Bunlar; teknolojik altyapı, sosyal ve siyasal faktörler ve ekonomik faaliyetlerdir. Teknolojik altyapı yani internet dijital aktivizmin en önemli gerekliliklerindedir. Sosyal ve siyasal yapı içinde demokratik toplumlarda da dijital aktivizmin uygulanabilmesi açısından önemlidir. Ekonomi ise dijital aktivizmin diğer şartları arasındadır (Turhan, 2016, s. 146-147). Ekonomik olarak gelişmemiş ülkelerde aktivistlerin teknolojik araçlara ve alt yapıya erişmesi pek mümkün değildir.

Dijital aktivizmi, dijital teknolojilerin ya da yeni iletişim teknolojilerine dayalı gelişmeler sonucu ortaya çıktığı söylenebilmektedir. Bu açıdan baktığımızda ise dijital aktivizmin temelini dijital kapitalizme dayandığını yani kapitalizmin dijital sömürgecilik olarak kendini yenilediğinden söz etmek mümkündür. Batılı ve güç sahibi ülkelerin gelişmekte olan ülkelere verdikleri iletişim teknolojilerini ellerinde bulundurmaları ve sadece kendi istedikleri zaman yardım etmeleri bu ülkelerin batıya olan bağımlılıklarını arttırmaktadır. Öte yandan dijital aktivizm ve sokak aktivizmi kendi içinde belli çatışmalar yaşamaktadır. Bu çatışmalar üç ana kategoride ele alınabilmektedir. Birinci kategoride yer alanlar, internetin katılımcı, şeffaf ve doğrudan demokrasiye ulaşmak için öncelikli yol olduğunu savunmaktadır. İkinci kategori, onun sadece ayrıcalıklı kesimlerin kullanabildiği neoliberal sömürü politikaları besleyen yeni bir araç olduğuna inanır, dolayısıyla interneti toplumsal muhalefet için değersiz bulur, üçüncüsü ise; internetin iktidar sahipleri tarafından yönlendirilmesine rağmen sunduğu imkânlarla iyi bir mücadele aracı olabileceğini kabul etmektedir (Karagöz, 2013, s. 142).

Dijital aktivistler ve gerçekleştirilen protesto hareketleri, kullanılan ağ teknolojilerini toplumsal bağlam, siyasi amaç ve var olan teknolojik yeterlilik arasındaki kesişme noktasına yerleştirmektedir. Öte yandan teknolojik araçlarını günlük kullanıma entegre etme ve ihtiyaca yönelik kullanma zamanla değişebilmektedir. Örneğin; Twitter protestoları koordine etmek için icat edilmemiştir. Fakat sosyal yapılandırmacı yaklaşım, teknolojiye gelişim ve uygulamanın tasarımı zamanla kullanım amacının değişmesine yol açmıştır (Cammaerts, 2015, s. 3).

Aktivistlerin amaçları ve seçtikleri yöntemlere göre dijital aktivizmin türleri bulunmaktadır. Bunlar; taraf olma/farkındalık aktivizmi, slaktivizm/kliktivizm ve hactivizmdir. Yurttaş gazeteciliği ve kaynak oluşturma da dijital aktivizmin türleri arasında yer alabilmektedir (Turhan, 2016, s. 146-148). Yurttaş gazeteciliğinin bir sonucu olarak geleneksel medyada yer bulmayan olayları haberleştirilmiş ve “Arap Baharı, ABD’deki Occupy Wall Street hareketi ve dünyanın hemen her yerindeki toplumsal hareketlerde, insanlar yalnızca mobil telefonlarıyla olay yerinden anında yaşanan gelişmeleri aktarmışlardır” (Hülür & Yaşın, 2017, s. 15). Bu açıdan yurttaş gazeteciliği dijital aktivistlerin amaçlarını destekleyecek önemli imkânları beraberinde getirmiştir.

İletişim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan dijital aktivizm türlerinden taraf olma/farkındalık aktivizmi, sosyal yapı içerisinde yer alan kişi ve kurumların kararlarında etkili olabilmek için tek başına ya da bir topluluk dâhilinde gerçekleştirilen çeşitli faaliyetleri kapsamaktadır. Taraf tutma girişiminde bulunan insanlar, düşüncelerini özgürce duyurmak, bununla birlikte farkındalık yaratmak, var olan haklarını korumak ve tehdit olarak gördükleri her türlü şeyden kaçınmak için böyle bir harekete başvurumaktadırlar. İmza kampanyaları, sosyal medya hesapları ve grupları, sosyal medyada en çok konuşulan konu olma kampanyaları, medya kampanyaları ve benzeri aktivitelerin tamamı taraf olma aktivizminin konuları arasındadır. Bu aktivizm türü ‘hashtag aktivizmi’ olarak da adlandırılmaktadır (Turhan, 2016, s. 147-148). Bu kavramların hayatımıza girmesinde ve yaygınlaşmasında internetin gelişmesi ve kullanımının anonimliğe sahip olması etkilidir.

‘Slaktivizm kelime kökeni olarak İngilizce tembel anlamına gelen ‘slacker’ kelimesinden kliktivizm ise tıklama anlamına gelen ‘click’ kelimesinden gelmektedir’ (Turhan, 2016, s. 147-148). Kelimeleri Türkçe düşündüğümüzde ‘aylak aktivizmi’ ya da ‘boş zaman aktivizmi’ olarak da tanımlanabilmektedir. Slaktivizm ve kliktivizmin kelime kökenlerinden de

anlaşılacağı üzere dijital ortamlarda sadece bir şey yapmış olmak için aktif olmayan eylemlerde bulunurlar ve bu şekilde vicdanlarını rahatlatırlar. Bir terör eyleminden sonra profil resmine siyah kurdele koymak, hashtaglar açmak veya gruplar kurmak gibi icraatlar en çok karşılaşılan slaktivizm örneklerindedir. Bireylerin aktivizme değil pasifizme yönlendirdiğini öne süren eleştiriler de bu noktada gerçekleşmektedir. (Turhan, 2016, s. 147-148). Öte yandan slaktivizm bugün bilenen şekliyle farkındalığı arttırmayı, değişim üretmeyi veya belli bir aktivite içerisindeki insana büyük bir tatmin yaratmayı amaçlayan ve sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilen düşük risk ve düşük maliyetli aktivitelerdir denilebilmektedir. Slaktivizm ev merkezli ve internet merkezli bir aktivizm türü olarak görülmektedir.

Haktivizm ise Peter Krapp tarafından politik amaçları gerçekleştirmek için bilgisayar ve dijital araçların otoriteyi rahatsız edecek şekilde kullanılması olarak tanımlanmıştır (Turhan, 2016, s. 149). Bakıldığında hacking, internet temelinde oluşmuş ağ kültürünün tartışmalı, tehlikeli ve ‘yanlış’ olarak yönlendiren birinin olması demektir. Başlangıçta hacking kelime ve faaliyetler anlamında yaratıcı ve yenilikçi bir şekilde bilgisayar programlama şeklinde kullanılmış fakat zamanla politik çıkarlar için kullanılarak tepki aracına dönüşmüştür. Bugün sibertoplumlar için tehdit olarak algılanan hackerler uğursuz olarak anılmıştır (Yegen, 2014, s. 123). Öte yandan hackerler tamamen dijital dünyada var olan isimsiz ve kimliksiz aktörler olarak dijital mekânlarda yaratıcı direnişin, karşıt ve alternatif söylemin temsilcisi olarak ilgi görmektedir. Haktivizm bilgisayar teknolojisinin veya programlama sistemlerinin toplumsal bir soruna gösterilen tepki amacıyla kullanılmasıdır denilebilir. Haktivizmi siber suçlardan ayıran en temel etkenlerden biri yapılaş amacıdır. Örneğin; hack yöntemini kullanarak yolsuzluklar ortaya çıkartılabilir ve kamu yararı için kullanılabilir. Bunların dışında şantaj amaçlı kullanılan hack yöntemi siber terörizm olarak adlandırılır (Turhan, 2016, s. 149). Himanen’e göre; kapitalist ruhun bilgiyi de mülkiyet altına almaya çalışması karşısında hackerler bilgi tekeli ve mülkiyetini reddetmektedir. Hizmetleri topluma ücretsiz ulaştırmak için yazılımlar üretmekte ve uzmanlıklarını paylaşmayı etik görevleri arasında görmektedirler (aktaran Taş, 2007, s. 332). Kısaca haktivizm kullanan kişinin amacına yönelik olumlu ve olumsuz etkiler yaratabilmektedir. Kamu yararına yönelik kullanılan hack yöntemleri olumlu olarak nitelendirilirken, şahsi çıkar uğruna kullanılan yöntemler, siber terör gibi büyük bir suçlamaya sebep olmaktadır.

Sonuç

Toplumsal hareketler, insanların seslerini duyurmasında, yönetenlere karşı tepkilerini göstermelerinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmıştır. Eski toplumsal hareketlerin aktörlerini daha çok işçi ve sendikalar oluşturmuştur. Günümüzdeki yeni toplumsal hareketlere baktığımızda ise aktörlerin çeşitlendiği ve kendilerine bir kimlik oluşturduğu görülmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin aktörlerindeki bu değişim toplumsal hareketlerin doğasında da önemli değişikliklere neden olmuştur. Eski toplumsal hareketlerde daha çok ekonomik nedenlerle bir araya gelen ve tepki gösteren insanlar, yeni toplumsal hareketlerde büyük oranda değişmiştir. Kadın hakları, cinsiyet eşitliği, kişisel haklar vb. konular etrafında birleşen insanlar, seslerini mitinglerin, yürüyüşlerin yanı sıra gelişen yeni teknolojilerin sağladığı imkânlarla birlikte sosyal ağlarda da duyurmaya başlamışlardır.

Sosyal ağlar, insanların toplumsal hareketlere daha hızlı ayak uydurmasını, örgütlenmesini ve çok daha hızla dağılmasını sağlamaktadır. İnsanlar, sosyal ağlarda popülerleşen toplumsal hareketlere evlerinden hiç çıkmadan tek bir tıkla katılabilmektedir. Bu durumun olumlu yanları olduğu kadar olumsuz yanları da oldukça fazladır. İnsanlar bir imza kampanyasına katılarak vicdani olarak kendini rahatlatmaktadır. Fakat imza verdiği konuyla ilgili bir olayla karşılaştığında tepkisiz kalmakta ve hiçbir şey yapmamaktadır. Öte yandan internette ses getiren toplumsal hareketler kamuda kendine yer bulabilmekte ve çok hızlı çözüme ulaşılmaktadır.

Slaktvizim/kliktivizm olarak adlandırılan bu durum, sosyal medyada çok fazla kullanılmakta ve bu aktivizm türünün insanları pasif toplumsal hareketlere sevk etmesinden dolayı aylak aktivizmi de denilmektedir. Hacktvizim ise toplumla paylaşılması gereken bilgileri internet sistemlerini hackleyerek kamuoyuna sunduklarını iddia etmektedirler. Yaptıkları şey kötü amaçlarla kullanılabilceği gibi gerçek anlamda kamuoyunun yararına da kullanılabilir.

Sonuç olarak toplumsal hareketler, ezilenlerin ezenlere karşı durmasıyla başlamış ve ekonomik odaklı hareket olarak var olmuştur. Teknolojik gelişmeler sonrası toplumsal hareketler de dönüşüme uğramıştır. İnsanlar artık ezilen konumundan çıkmış toplumsal, çevresel, sosyal vb. geniş kapsamlı konular hakkında dünyanın farklı yerlerinde birleşmiş ve seslerini artık sosyal ağlar üzerinden de duyurmaya başlamışlardır. Bu durum, merkezi olmayan, çok hızlı örgütlenen ve çok hızlı dağılan grupların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Öte yandan sosyal medyada birbirine karşıt görüşlere sahip gruplar da örgütlenip çatışabilmektedir. Sosyal medyanın sunduğu anonimlik, kullanıcılara daha rahat hareket etme özgürlüğü sağlamakta, istedikleri görüşleri savunma özgürlüğü sunmaktadır. Bu durum olumsuz sonuçlar doğurabilmekte, bir tarafı korurken diğer tarafı tehlikeye atabilmektedir. Bu olumsuzlukları en aza indirebilmek için sosyal medya araçları üzerinden meydana gelen yeni toplumsal hareketlere katılım sağlamadan önce konunun ne olduğu, neden yapıldığının iyice araştırılması ve provokatif eylemlere karşı tedbirli davranılmalıdır. Sosyal medya büyük bir güçtür ve önemli olan bu gücü doğru kullanabilmektir. Böylece toplumda var olan haksızlıklara ve olumsuzluklara karşı en güzel tepki verilebilmekte, sesini duyurma noktasında bu araçlar en verimli şekilde kullanılmaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, O. H. (2019). Yeni toplumsal hareketlerde yeni medya etkisi: kuzey ormanları savunması örneği. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 7(Uluslararası Türk Dünyası Basın Sempozyumu Özel Sayısı), 1655-1674.
- Adıyaman, Ş. (2021). Yeni toplumsal hareketler bağlamında gezi parkı olayları'nın alternatif medya ve ana akım medyada sunulma biçimlerinin karşılaştırmalı analizi (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aksu, O. (2017). Yeni toplumsal hareketler bağlamında sosyal medya kullanımı analizi: Kadın dernekleri. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Derneği*, 3(3), 146-159.
- Aktan, E. (2018). Instagram kullanıcılarının kullanım motivasyonları ve Instagram takip davranışlarının incelenmesi. *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 9(33), 127-146.
- Alikılıç, Ö., Gülay, G. & Binbir, S. (2013). Kullanımlar ve doyumlar kuramı çerçevesinde uş Facebook uygulamalarının incelenmesi: Yaşar Üniversitesi öğrencileri üzerine bir araştırma. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 37, 41-67.
- Altunay, U. M. C. (2010). Gündelik yaşam ve sosyal paylaşım ağları: Twitter ya da "Pıt Pıt Net". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 12, 31-56.
- Arık, E. (2013). Yurttaş gazeteciliğinin günümüzdeki görünümü: Twitter gazeteciliği örneği. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 36, 273-287.
- Babacan, M. E. (2014). Sosyal medya sonrası yeni toplumsal hareketler. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 135-160.
- Babacan, M. E. (2015). Yeni medya bağlamında toplumsal hareketler ve yeni insanın karakter analizi. *Folklor/Edebiyat*, 21(83), 295-307
- Cammaerts, B. (2015). Social media and activism. Mansell, R. & Hwa, P. (Ed.), *The International Encyclopedia of Digital Communication and Society* (s. 1027-1034) içinde. Sussex: John Wiley & Son.

- Castells, M. (2013). *İsyan ve umut ağları: İnternet çağında toplumsal hareketler* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Çaba, D. (2019). Sosyal medya çağında gazetecilik ve inovasyon: Twitter’da gazetecilik pratikleri üzerine bir analiz. *İlef Dergisi*, 6(1), 95-120.
- Çalışkan, Ö. (2019). Yeni medyanın yeni toplumsal hareketlere etkileri: Türkiye’deki lgbti hareketinin sosyal ağ siteleri pratiklerinin çözümlenmesi (Yayımlanmış doktora tezi). Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Çuçen Öke, Y. (2018). Alternatif bir medya olarak sosyal medyanın yeni toplumsal hareketler üzerindeki etkisi. *Adnan Menderes Üniversitesi Dördüncü Kuvvet Uluslararası Hakemli Dergi*, 1(1), 52-61.
- Gerbner, G. (2010). *Kitle iletişim araçları ve iletişim kuramı* (E. Mutlu, Çev.). E. Mutlu (Ed.), *Kitle İletişim Kuramları* (s. 75-100) içinde. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Gürbüz, S. & Aydın, B. O. (2020). Yeni toplumsal hareketler ve Twitter ilişkisi: #boycottpuma örneği. E. Karakoç & O. Taydaş (Ed.), *Toplumsal hareketler ve medya* (s. 275-320) içinde. Konya: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Hülür, H & Yaşın, C. (2016). İzleyiciden kullanıcıya yapı-özne sarkacı. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Yeni medya kullanıcının yükselişi* (s. 7-39) içinde. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Hülür, H. & Yaşın, C. (2017). Yeni medya ve geleceğin gazeteciliğini çerçevelemek. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Yeni medya geleceğin gazeteciliği* (s. 9-39) içinde. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Hülür, H. & Yaşın, C. (2019a). Twitter araştırmalarının bir panoraması. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Twitter araştırmaları* (s. 9-42) içinde. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Hülür, H. & Yaşın, C. (2019b). Küresel insanın hayal alanı olarak Twitter’ı anlamak. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Bilgi, doğruluk ve Twitter* (s. 9-38) içinde. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Hülür, H. & Yaşın, C. (2020). Yeni medya, toplum ve siyasal iletişimin dönüşümü. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Yeni medya, toplum ve siyasal iletişim* (s. 9-88) içinde. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Hülür, H. & Yaşın, C. (2021). Kitle medyasından yeni medyaya iletişim biliminin serüveni. H. Hülür & C. Yaşın (Ed.), *Yeni medya, toplum ve iletişim biliminin dönüşümü* (s. 9-76) içinde. Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınevi.
- İlhan, E. & Görgülü Aydoğdu, A. (2019). YouTube kullanıcılarının kullanım motivasyonlarının incelenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 7(2), 1130-1153.
- Karagöz, K. (2013). Yeni medya çağında dönüşen toplumsal hareketler ve dijital aktivizm hareketleri. *İletişim ve Diplomasi*, 1, 131-156.
- Koç, F. (2017). Türkiye’de yeni toplumsal hareketlerin dönüşümünde sosyal medyanın rolü. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Kayfor 15 Özel Sayısı, 1567-1577.
- Köseoğlu, Ö. (2013). Sosyal ağ sitesi kullanıcılarının motivasyonları: Facebook üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim Dergisi*, 7(2), 58-81.
- Özen, H. (2015). Meydan hareketleri ve ‘eski’ ve ‘yeni’ toplumsal hareketler. *Mülkiye Dergisi*, 39(2), 11-40.
- Sanlı, L. (2011). Yeni toplumsal hareketler ve gelişme koşulları. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 53(1), 55-70.
- Sıdal, S. (2019). Yeni toplumsal hareketler bağlamında Türkiye’de Kürtçe anadilde eğitim talepleri: Tzp kürdi örneği (2006-2011) (Yayımlanmış doktora tezi). Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İstanbul.
- Taş, O. (2007). “Şebeke toplumunda direniş: Hacker kültürü ve teknoloji etiği”. M. Binark (Ed.), *Yeni Medya Çalışmaları* (s. 309-346) içinde. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tilly, C. (2004). *Toplumsal hareketler* (O. Düz, Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.

- Touraine, A. (2011). *Eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz?* (O. Kunal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tufan Yeniçikti, N. (2016). Hakla ilişkiler aracı olarak instagram: sosyal medya kullanan 50 şirket üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim Dergisi*, 9(2), 92-115.
- Turhan, D. G. (2016). Bilgi toplumu kavramı çerçevesinde dijital yerliler ve dijital aktivizm (Yayımlanmış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Topal Demirođlu, E. (2014). Yeni toplumsal hareketler: Bir literatür taraması. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 2(1), 133-144.
- Yanık, C. & Öztürk, M. (2014). Toplumsal hareketlerin dönüşümü üzerine bir değerlendirme. *Mukaddime Dergisi*, 5(1), 45-63.
- Yedekçi, E. (2018). Yeni toplumsal hareketler ve “bir araya gelmenin koreografisi” bağlamında video aktivizm. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 30, 55-74.
- Yegen, C. (2014). Dijital aktivizmin bir türü olarak hacktivizm ve “Redhack”. *E-Journal of Intermedia*, 1(1), 118-132.
- Yeygel Çakır, S. (2017). Sosyal medyada dijital aktivist hareketler üzerine kuramsal bir inceleme. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 5(2), 753-783.
- Yıldırım, A. (2014). Bir halkla ilişkiler aracı olarak Twitter: T.C. Sağlık Bakanlığı Örnek İncelemesi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 2(4), 235-253.
- Zinderen, İ. E. (2020). Yeni medya ekolojisi ekseninde YouTube: Türkiye örneği. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(1), 215-232.

COVID-19 salgını özelinde aşı kararsızlığı: Bitlis örneği

Başak Düzel* & Meryem Memiş Doğan**

Öz

İlk olarak Çin’de görülen ve 13 Ocak 2020 tarihinde tanımlanan COVID-19 salgını, tüm dünyayı etkisi altına almış ve toplumları ekonomik, sosyal, siyasi pek çok alanda derinden etkilemiştir. Dünyada COVID-19 salgınına kontrol altına alma çabasıyla başta Sinovac, Biontech, Moderna, Astrazeneca, Sputnik V, Sinopharm olmak üzere pek çok aşı çalışması ile dünyada geniş ölçekli aşı kampanyaları, zorunlu aşılamaya uygulamaları, toplumlarda aşı kararsızlığı ve aşı karşıtlığı tepkileri yeniden gündeme getirmiştir. Bu noktada geçmişten bugüne varlık gösteren aşı reddi/aşı karşıtlığına ilişkin tutum ve tepkiler COVID-19 özelinde şekillenmeye başlamış, aşılamaya süreçlerinde aşı tereddüdü/kararsızlığı kavramı tartışmaları gündeme gelmiştir. Bu çalışmanın amacı bireylerin COVID-19 aşılamaya sürecine yönelik mesafeli yaklaşımlarının altında yatan nedenleri ve bireylerin aşıya yönelik tutumlarını açıklayabilmektir. Bu çerçevede Doğu Anadolu Bölgesinde bulunan Bitlis ili özelinde bireylerin aşıya yönelik düşünceleri ve aşılanma oranlarındaki düşüklüğün nedenlerinin bir alan araştırması ile değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma kapsamında, COVID-19 aşılara yönelik kararsızlık yaşayan katılımcılar ile yapılan derinlemesine görüşmelerle aşı kararsızlığının altında yatan nedenlerin ifade edilmesi ve akademik alandaki bir boşluğun doldurulmasının yanı sıra aşılanma noktasında karşı karşıya gelen gruplar ile kurumların iletişimine katkı sağlanması hedeflenmektedir. Nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen çalışma, COVID-19 salgınının ve aşılanmanın yeni gelişen bir süreç olması nedeniyle keşfedici bir modele dayanmaktadır. Görüşmelerde elde edilen bulgular, katılımcıların aşılanma sürecine ve aşılara yönelik mesafeli tutumlarının aşı karşıtlığıyla değil, salgının ortaya çıkışı ve aşılamaya yönelik güvensizliklerine dayanan aşı kararsızlığıyla açıklanabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Aşı kararsızlığı, aşı karşıtlığı, COVID-19, nitel araştırma, Bitlis

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 16/02/2022

Kabul - Accepted: 28/04/2022

Atıf – Reference: Düzel, B. & Memiş Doğan, M. (2022). COVID-19 salgını özelinde aşı kararsızlığı: Bitlis örneği. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 96-114.

Vaccine hesitancy on the axis of COVID-19 pandemic: The case of Bitlis

Abstract

The COVID-19 epidemic, which was first seen in China and defined on January 13, 2020, has affected the whole world and has deeply affected societies in many economic, social and political areas. In an effort to control the COVID-19 epidemic in the world, many vaccine studies, especially Sinovac, Biontech, Moderna, Astrazeneca, Sputnik V, Sinopharm, have brought large-scale vaccination campaigns, compulsory vaccination practices, vaccine hesitancy and anti-vaccine reactions in societies to the agenda again. At this point, attitudes and reactions to vaccine refusal/ anti vaccination, which have existed from the past to the present, have started to take shape in the context of COVID-19, and the debates on the concept of vaccine hesitancy/indecision in vaccination processes have become a current issue. The aim of this study is to explain the reasons behind the distanced approach of individuals towards the COVID-19 vaccination process and their attitudes towards the vaccine. The main question of the study; Is it anti-vaccination or vaccine hesitancy that individuals do not get vaccinated or do not complete the vaccination process? This study aims to evaluate the thoughts of individuals regarding the vaccine and the reasons for the low vaccination rates in the province of Bitlis in the Eastern Anatolia Region with a field study. Within the scope of the study, it is aimed to identify the underlying causes of vaccine hesitancy with in-depth interviews with participants who are hesitant about COVID-19 vaccines and to fill a gap in the academic field, as well as to contribute to the communication of groups and institutions that conflict at the point of vaccination. The

*Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, E-posta: basakduzel@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4710-8444

**Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-posta: meryemmemis@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7418-9318

study, which was carried out with the qualitative research method, is based on an exploratory model since the COVID-19 epidemic and vaccination are a newly developing process. The findings show that the distanced attitudes of the participants towards the vaccination process and vaccines can be explained not by anti-vaccination, but by vaccination indecision and their distrust towards the vaccination process.

Keywords: Vaccine hesitancy, antivaccination, COVID-19, qualitative research, Bitlis

Giriş

Salgın hastalıklar insanlık tarihi boyunca farklı coğrafyalarda büyük can kayıplarına neden olmuş, siyasal, ekonomik ve tıbbi alanda önemli gelişmelere yol açmıştır. Dünya Sağlık Örgütü tarafından Ocak 2020’de bir salgın olarak tanımlanan COVID-19 ise kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına alan, bulaşıcılığı ve ölüm oranlarıyla insanlığı derinden sarsan ekonomik, politik ve tıbbi değişimlere yol açan bir süreç olarak devam etmektedir. Salgının ortaya çıkışı, salgını önlemeye dönük politikalar ve salgınla mücadeleye yönelik tıbbi gelişmeler dünya gündeminde yoğun biçimde tartışılmaktadır. Salgının yol açtığı ekonomik değişimler, salgını önlemeye dönük tedbirler, hastalığa yakalananların tedavisine yönelik çalışmaların yanı sıra bu süreçte en çok tartışılan konulardan biri aşı çalışmaları olmuştur. Farklı ülkeler tarafından geliştirilen ve tüm dünyada yaygınlaştırılmaya çalışılan COVID-19 aşıları, güvenilirlik, etkililik ve yan etkiler bakımından tartışılmaya devam etmektedir. 2019 Eurobarometer 91.2 araştırması katılımcıların aşılardan genellikle ciddi yan etkiler üretebileceğine dair inanca İngiltere’de %48, Hırvatistan’da %64’e ve Türkiye’de %60’a varan oranlarda katıldıklarını göstermektedir (Vulpe & Rughiniş, 2021, s. 1513-1514). COVID-19 aşılama sürecine yönelik endişeler ve tartışmalar beraberinde aşı karşıtlığı ve aşı kararsızlığı kavramlarını yeniden gündeme getirmiştir. Aşılana mesafeli yaklaşanlar ve tamamen karşıt bir tutum geliştiren birey ve gruplarla birlikte aşı kararsızlığı, aşı karşıtlığı kavramları yeniden tartışılmaktadır. Dünyanın pek çok ülkesinde COVID-19 aşı kabul oranlarının %60’ın altında olduğu, özellikle Ortadoğu, Doğu Avrupa ve Rusya’da aşı kabul oranlarının düşük olduğu görülmektedir (Sallam, 2021, s. 10). Devletlerin aşılama yönelik politikaları ve toplumun aşılama yönelik yaklaşımları İngiltere, Fransa, Yunanistan, Avustralya ve İtalya gibi ülkelerde ise aşı karşıtı gösterilere dönüşmüştür (BBC, 2021). Bu süreçte Türkiye’de de COVID-19 aşılama sürecine yönelik mesafeli yaklaşımlar, aşılama oranlarına dair verilere yansımaktadır. Aşılama oranlarının özellikle Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde düşük olduğu ve yeterince yaygınlaşmadığı görülmektedir (BBC, 2021). Bu noktada araştırmanın örneklemini oluşturan Bitlis ilinde de aşılama oranlarının düşük olduğu görülmektedir (Sağlık Bakanlığı, 2021). Çalışma, aşılama oranının düşük olduğu illerden biri olan Bitlis ili özelinde aşılama sürecine mesafeli duran bireylerin bu tutumlarının altında yatan dinamikleri bir alan araştırmasıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında aşılama sürecine mesafeli duran bireylerin aşı karşıtlığıyla ilişkili bir tutum içinde olup olmadıkları da değerlendirilmektedir.

1. Genel bir bakış: Aşılar ve bağışıklık

Bireylerin ve toplumların salgın hastalıklara yönelik bağışıklığını arttırmayı hedefleyen aşılardan pek çok salgın hastalığın yıkıcı kitlesel etkisini azalttığı bilinmektedir. Canlı ve inaktif olmak üzere iki ana grupta olan aşılardan yıllardır pek çok ülkede uygulanmaktadır. Tarihsel süreçte M.Ö. 400’lü yıllarda çiçek aşısı ilk keşfedilen aşı olarak bilinirken (Altun, 2008, s. 3), 1885 yılında kuduz aşısı aşı literatüründeki yerini almıştır (Selçuk, 2011, s. 1). 1800’lü yıllarda Edward Jenner aşı konusunda pek çok çalışma yaparak literatüre katkı sunmuştur. Sonrasında yapılan çalışmalar ile birlikte kolera, tifo, veba gibi pek çok salgın hastalığın koruyucu önlemi olarak aşılardan bulunmuş ve uygulanmaya başlamıştır. Bilimsel gelişmelere paralel olarak modern aşılardan gelişimi ise 1789 yılında yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Bu çerçevede toplum sağlığını koruma, salgın hastalıklara bağlı ölümleri azaltma ve hastalıkların maliyetlerini

düşürme noktasında aşılar genel kabul görmüş korunma yöntemleridir. Günümüzde ise AIDS, kanser gibi pek çok hastalığın aşısına yönelik çalışmalar devam etmektedir (NTV, 2021).

Türkiye’de aşılamanın tarihine bakıldığında; 1930’lu yıllarda çiçek aşısı, Dünya Sağlık Örgütü’nün “Genişletilmiş Bağışıklama Programı” çerçevesinde 1981 yılında difteri, boğmaca, tetanos, verem, polio ve kızamık olmak üzere 6 aşı uygulanmaya başlamıştır. 2009 yılında Sağlık Bakanlığı tarafından yayınlanan “Genişletilmiş Bağışıklama Programı Genelgesi” ile aşılama programı yeniden düzenlenmiştir. 2005 yılında 7 hastalığa yönelik aşı uygulanırken bu sayı 2013 yılında 13’e çıkmıştır. 2006 yılında Kızamıkçık, Kabakulak ve Hemofilus influenza aşıları takvime eklenirken, 2008 yılında HİB beşli aşısı ve Konjuge Pnömonokok aşılarının kullanımı başlamıştır (Sağlık Bakanlığı, 2009). Söz konusu bulaşıcı hastalıklar olduğunda aşılama yönelik düzenlemeler ve bireylerin aşılana yönelik tutumları yalnızca bireysel bir tercih olarak değerlendirilmemekte, toplumun büyük bir oranda aşılama ile gerçekleşen toplumsal bağışıklığın gerekliliği vurgulanmaktadır. Buna karşın aşı tereddütü, yüksek düzeyde bulaşıcı hastalıklara karşı tam popülasyon aşılamanın karşısında bir engel olarak durmaktadır (Dror vd., 2020, s. 775).

Bireylerin aşılarla yönelik tutumları, kitle iletişim araçları ve sağlık okuryazarlığının da etkisiyle, farklı bilgi kaynakları ve iletişim ağlarına bağlı olarak aşı karşıtı hareketler güçlenebilmektedir. Aşı karşıtı hareketler, 1800’lü yıllarda kurumsallaşarak Amerika ve Avrupa’da ortaya çıkmıştır (Wolfe & Sharp, 2002, s. 431). Resmi kaynaklara göre; 1900’lü yılların başları, aşı karşıtlığının arttığı ve görünür olduğu yıllardır. 1907 yılında ABD’de ilk aşı karşıtı konferans düzenlenmiş ve 1908 yılında ilk aşı karşıtı dernek olan “Anti- Vaccination League of Amerika” kurulmuştur. Benzer söylemlerle aynı dönemde Brezilya’da ise “Revolta da Vacina” yani “aşılara karşı direniş” hareketinin yükseldiği görülmektedir. Dünya siyaseti, sağlık alanındaki yenilikler ve bu yenilikler konusunda toplumun yeterli şekilde bilgilendirilmemesi, toplumsal yapı, sağlık okuryazarlığı oranları gibi pek çok değişkenin etkisi ile tarihsel süreçte aşılama oranları ve aşı karşıtlığı hareketlerinde dalgalanmalar yaşanmıştır. Özellikle son yıllarda aşı karşıtlığının önemli bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Bu noktada Dünya Sağlık Örgütü 2012 yılında Aşı Tereddütleri Çalışma Grubunu (Vaccine Hesitancy Working Group) kurarak aşıya yönelik mesafeli duruşu araştırmaya başlamıştır. Toplumsal bağışıklığın %95 olması gerektiği belirtilirken özellikle son yıllarda pek çok Avrupa ülkesi ve ABD’de aşılama oranlarında ciddi düşüşler olduğu görülmektedir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) verilerine göre; 2020 yılında dünya çapında bebeklerin yalnızca yaklaşık %83’üne difteri, tetanos ve boğmacayı kapsayan 3’lü aşı uygulanmıştır. COVID-19 salgını ve buna bağlı aksaklıkların da etkisi ile 2020 yılında dünyada 23 milyon çocuk 3’lü aşısı olmamıştır (WHO, 2021).

Bozkurt’un (2018, s. 73) çalışmasındaki verilere göre; Türkiye’de 2007 yılından önce aşılamanın zorunlu olmasına rağmen oranlar %75’in altında seyretmektedir. Sağlık Bakanlığı verilerine göre; Türkiye’de aşılama 2002 yılında 18.010.960 TL harcanırken 2016 yılında bu sayı 882.841.000 TL olmuştur (Sağlık Bakanlığı, 2017). Ayrıca her ne kadar sokak eylemlerine dökülmesine de dünyada yükselen aşı reddi ve kararsızlığının Türkiye’deki oranları da etkilediği söylenebilir. 2015 yılında Ordu ilinin Altınordu ilçesinde savcı olan bir ebeveynin ikiz bebeklerine Hepatit B aşısı yaptırmaması sonucunda tutanak tutulmuş ve durum yargıya taşınmıştır. Bu noktada içinde zararlı maddeler olduğunu ifade ederek aşı yaptırmayı reddeden ebeveyn açtığı karşı davayı kazanmıştır. Bu olay aşı karşıtlığı noktasında Türkiye’de kayıt altına alınmış bir vakadır (Hürriyet, 2015). Türk Tabipler Birliğinin 2018 Raporu’na göre; 2011 yılında aşı karşıtı ailelerin sayısı 183 iken, bu sayı 2017 yılında 23 bin aile olarak kaydedilmiştir. Bu verilerden hareketle Türkiye’de de aşılama karşı direncin yükseldiği söylenebilir.

COVID-19 salgını önlemeye dönük Sinovac, Biontech, Moderna, Astrazeneca, Sputnik V, Sinopharm gibi aşuların geliştirilmesi, aşı kampanyaları ve zorunlu aşılama

uygulamalarıyla aşı karşıtlığına ilişkin tutum ve tepkiler, aşı kararsızlığı kavramıyla birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Aşı kararsızlığı yaşayan ya da aşı karşıtı olduğunu ifade eden bireylerin İspanya, İngiltere, ABD gibi ülkelerde sokak eylemleri ile gündeme geldikleri görülmektedir. Bu noktada bir tarafta sorun alanıyla mücadelede uluslararası bir otorite olan Dünya Sağlık Örgütü'nün aşı çağrısına bağlı olarak bazı hükümetlerin zorunlu aşılama yönelik adımları, diğer tarafta aşı karşıtlarının eylemleri, aşı kararsızlığı ve aşı reddi yönündeki yaklaşımlar karşılıklı konumlanmaktadır. Our World in Data verilerine göre Haziran 2021 itibarıyla Fransa nüfusunun %32'si, Amerika Birleşik Devletleri'nin ise %29'u aşı olmamış ve olmak istemediğini ifade etmiştir. 28 Haziran'da yayınlanan İPSOS (2021) "Koronavirüs Salgını ve Toplum Araştırması" verilerine göre; Türkiye'de aşı olmamış bireylerin %65'i sırası geldiğinde aşı olacağını belirtmiştir. Salali ve Uysal'ın (2020, s. 1) çalışması ise Türkiye'de yaklaşık üç kişiden birinin (%31) COVID-19 aşısı olma konusunda kararsız olduğunu, %3'ünün ise COVID-19 aşısını yaptırmayı reddettiğini göstermektedir.

Türkiye'de uygulanan kademeli aşılama yöntemi ile birlikte aşıya yönelik tutumlar yakın dönemde açıklık kazanmaya başlamıştır. 28.10.2021 tarihli Sağlık Bakanlığı verilerinde; aşı uygulamasına dahil edilen 18 yaş üstü grupta 1. doz aşılama oranı %89.15 iken 2. doz aşılama oranı %78.15 olarak açıklanmaktadır. Türkiye'de aşıya yönelik ret ve kararsızlık sokak eylemlerine dönüşmemekle birlikte Sağlık Bakanlığı'nın son dönem açıklamalarına baktığımızda aşılama oranlarında bölgesel olarak ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir. 28.10.2021 tarihli Sağlık Bakanlığı verilerine göre; aşılama en yüksek orana sahip iller: Ordu, Muğla, Amasya, Kırklareli, Çanakkale, Osmaniye, Eskişehir, Balıkesir, Edirne ve Zonguldak iken aşılama oranının en düşük olduğu iller ise; Şanlıurfa, Diyarbakır, Siirt, Muş, Mardin, Bingöl, Bitlis, Ağrı ve Bayburt olarak sıralanmaktadır (Sağlık Bakanlığı, 2021). Bu veriler ışığında aşılama oranlarının düşük olduğu illerin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerini işaret ettiği görülmektedir.

2. Aşı karşıtlığı mı? Aşı kararsızlığı mı?

Geçtiğimiz 30 yıl içinde boğmaca aşısının bileşeninin ciddi beyin hasarına ve nöbetlere neden olduğu iddialarından kaynaklanan aşı tartışmaları, 1980'lerde zeka geriliği, 1990'ların sonlarında kızamık aşılması ve otizm arasındaki bağlantı iddialarına ve 2010'larda HPV aşısıyla bağlantılı olduğu iddia edilen yan etkiler nedeniyle aşılar karşı direnç her zaman var olmuştur (Dube vd., 2021, s. 185). Dünyada aşılama karşı mesafeli tutumlar literatürde önceleri "aşı karşıtlığı" çerçevesinde ele alınırken yakın dönemde "aşı tereddüdü/kararsızlığı" temelinde tartışılmaya başlandığı, bu süreçte aşı kararsızlığının yeni bir kavram olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Dünya Sağlık Örgütü'nün 2014 yılında yayınlanan "Report Of The Sage Working Group On Vaccine Hesitancy" raporuna göre; aşıya karşı mesafeli tutumlar, aşı karşıtlığı ve tereddütünü içine alan geniş bir yelpazeye sahiptir. Aşı karşıtlığı, tüm aşılar yönelik bir reddetme tepkisi iken, aşı tereddüdü bazı aşılar yönelik ret ya da geciktirme gibi davranış şekillerine karşılık gelmektedir. Aşı tereddüdü zaman, coğrafya ve uygulanan aşıya göre değişkenlik gösterirken, aşıya ulaşıldığı halde aşılama geciktirme ya da aşıyı reddetme ile sonuçlanan bir süreci beraberinde getirebilmektedir. Bu noktada bireyin aşıya yönelik belirsizlik algısı giderilirse aşılama gerçekleşebilir, aksi durumda ise geri dönüşü daha zor olan aşı reddi tutumuna dönüşebilir (WHO SAGE, 2014). Bu bağlamda aşıya yönelik tereddütler, aşı kararsızlığı sürerken aşılama, aşı sürecinin tüm dozlarını tamamlamama ya da aşı reddine varan bir biçimde sonuçlanabilmektedir. Aker (2018, s. 179) aşıların güvenliğine yönelik endişeleri, bireyin hastalığa yönelik risk algısı, dini, felsefi gerekçeler ve komplo teorilerini aşı reddinin nedenleri arasında sıralamaktadır. Dünya Sağlık Örgütü Raporu, aşı kararsızlığının belirleyicilerini 3C (Confidence, Complacency, Convenience Model of Vaccine Hesitancy) modeli yani güven, rehabet ve uygunluk çerçevesinde açıklamaktadır. Modelde aşının içeriği ve geçerliliği, sağlık uygulayıcılarına ve yetkili mercilere güven başlığı içinde

değerlendirilmektedir. Hastalığa yönelik riskin düşük olduğunu düşünmek rehavet, aşıya coğrafi olarak ulaşım ve sağlık okuryazarlığı ise uygunluk içerisinde değerlendirilmektedir (WHO SAGE, 2014). Aşı kararsızlığı noktasında dünyada pek çok çalışma (Gilkey vd., 2016; Karafillakis vd., 2016; Rihtar & Stulhofer, 2017; Brown vd., 2018; Giambi vd., 2018) yapılmış olmasına karşın Türkiye’de ampirik çalışma noktasında ciddi bir eksiklik olduğu söylenebilir. Sosyal bilim araştırmaları aşılınmaya karar verme sürecinin, sağlık hizmetleriyle ilgili geçmiş deneyimler, aile öyküleri, kontrol duyguları, arkadaşlarla konuşmalar gibi geniş bir sosyo kültürel bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir (Dube vd., 2013, s. 1765).

SAGE çalışma grubunun aşı kararsızlığını açıklama hedefinde geliştirdiği matrise göre; bağlamsal etkiler, birey ve grup etkileri ve aşıya yönelik düşünceler aşı kararsızlığının belirleyicileridir. Bu noktada tarihi etkiler, sosyo-demografik özellikler, iletişim ve medya araçları, yasalar, toplum üzerinde etkili kişiler, lobiler ve ilaç endüstrisi aşı kararsızlığını etkileyen bağlamsal etkiler olarak değerlendirilmektedir. Aşıya ilişkin kişisel deneyimler ve inançlar, sosyal normlar, bilgi ve farkındalık, risk/yarar algısı, sağlık sistemi ve sağlayıcılara güven olarak sıralanmaktadır. Son olarak aşıya ve aşılınmaya ilişkin etkiler, aşının ulaştırılma biçimi, uygulama şekli, aşılama takvimi, tanıtım, erişim, fayda-zarar hesabı, maliyet ve sağlık çalışanların rolü birey ve grup etkileri başlığı altında ele alınmaktadır (WHO SAGE, 2014, s. 12).

Sağlık sosyolojisi çerçevesinde literatüre baktığımızda aşı karşıtlığı ve tereddüdü bir durum tespiti ve tutum değişimi çerçevesinde ele alınmaktadır. Glanz ve Rimmer’a (2005, s. 12) göre; hastalıkları önleme noktasında bireyleri önlem almaya yönlendiren ya da önlem almamaya yönlendiren etkenler, bireylerin hastalığa yönelik algıladığı duyarlılık, ciddiyet, yarar, engeller ve öz yeterlidir. Bunun yanı sıra tutum değişimini analiz eden transteorik model de sağlık davranışı önündeki engelleri analiz etmek amacıyla geliştirilmiştir (Glanz vd., 2008). COVID-19 gibi yeni bir tehlikeye karşı tedavi ve koruyucu önlemlere yönelik tutumun anlaşılması noktasında ise inovasyonun yani alandaki yeniliklerin yayılması teorisi (diffusion of innovation) karşımıza çıkmaktadır. Bu teoriye göre sağlık alanındaki yeni tedavi yöntemlerinin ve buluşların yayılmasında; bireyin algıladığı göreceli avantaj, uygunluk, karmaşıklık ve belirsizlik, denenebilirlik ve gözlemlenebilirlik belirleyicidir (Glanz & Rimmer, 2005, s. 28). Aşılınmaya ve tedavilere yönelik mesafeli duruşa sahip olan bireyler, COVID-19 salgını çerçevesinde değerlendirildiğinde; kalabalık ortamlarda bulunmadıkları, bağışıklık sistemlerinin güçlü olduğu ve göreceli bir avantajları olduğu, yeni bir tehdit olan COVID-19’a yönelik tedavi çalışmalarının yeterince denenmediği ve belirsizlikler olduğu, kronik rahatsızlıkları nedeniyle aşının etkisinden çekindikleri, yeni varyasyonların ortaya çıkışıyla aşının geçerliliğini yitirdiği gibi gerekçelerle aşıya yönelik mesafeli bir duruş sergileyebilmektedir. Aşı kararsızlığının yoğunlukla toplumun geneline yayılmadığını ifade eden Larson ve arkadaşları (2015, s. 1-2) aşılama konusunda kararsızlık yaşayan grupların tespit edilmesinde, endişelerinin nedenlerini ve kararsızlıklarını şekillendiren coğrafi, sosyo-kültürel ve politik ortamın değerlendirilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu noktada bireyler, sağlık geçmişleri, kronik hastalıkları temelinde kişisel nedenler, sosyal çevresindeki örneklerin etkisiyle grupsal nedenler, medyada bilgi aktarımındaki çokluk ve tutarsızlık, yeni bir tedavi ve koruyucu önlem olan aşıya güven duymamayı içeren bağlamsal nedenlerle COVID-19 aşılmasına karşı mesafeli olabilmektedir. Bu süreçte aşı kararsızlığını etkileyen bir diğer faktör de COVID-19 pandemisinin beraberinde getirdiği, içinde yanlış bilgi ve pratikleri de içeren bilgi bolluğu veya bilgi salgını olarak adlandırılan infodemi sürecidir. Bu süreç salgına ilişkin güvenilir bilgi arayışında olan insanların kafasını karıştıran bir veri ve tavsiye tsunamisi yaratarak aşılınmaya yönelik tereddütleri beraberinde getirebilmektedir (WHO, 2021, s. 1).

3. Yöntem

COVID-19 salgın süreci ve aşılmanın yeni bir süreç olması nedeniyle keşfedici bir araştırma niteliği taşıyan çalışma, bireylerin COVID-19 aşılama sürecine yönelik yaklaşımlarının ardında yatan nedenleri ortaya çıkarma amacına uygun olarak derinlemesine görüşme tekniğinin kullanıldığı nitel araştırma yöntemine dayanmaktadır. Çalışmanın evreni, aşılama oranlarının diğer bölgelere oranla düşük olduğu Doğu Anadolu bölgesinde yer alan Bitlis ilidir (BBC, 2021). Katılımcılar, aşı kararsızlığı tanımına uygun olarak araştırmanın gerçekleştirildiği süreçte tanımlanan COVID-19 aşılama sürecine hiç katılmamış veya tek doz aşı olmuş 18 yaş üstü bireylerden oluşmaktadır. Amaçlı örnekleme türü olan kartopu tekniği kullanılan araştırmaya Bitlis ilinde ikamet eden farklı demografik özelliklere sahip 15 yetişkin birey katılmıştır. Nitel araştırma veri toplama yöntemlerinden biri olan derinlemesine görüşme tekniğiyle gerçekleştirilen çalışmada verilerin karşılaştırılması ve amaca uygun sorulara odaklanmak üzere açık uçlu sorulardan oluşan bir görüşme formu oluşturulmuştur. Literatür taraması ve uzman görüşleri sonucunda şekillendirilen görüşme formu, katılımcıların salgın sürecine yönelik deneyimlerini, tedaviler, aşılar ve aşılamaya yönelik tutumunu, bireylerin aşılama noktasında kendini nasıl tanımladığını açıklamayı hedefleyen açık uçlu sorulardan oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle katılımcıların salgının ortaya çıkışına yönelik düşünceleri, salgın sürecini nasıl geçirdiği, hastalığa yakalanıp yakalanmadığı, ailesinde veya yakın çevresinde kaybının olup olmadığına dair sorular sorulmuştur. Bunun yanı sıra katılımcılara tedavilere yönelik düşünceleri, aşıların içeriğine ve uygulanma şekline yaklaşımları, farklı ülkelerin aşılmasına yönelik bakış açılarını anlayabilmek adına da sorular yöneltilmiştir. Araştırma öncesinde Bitlis Eren Üniversitesi Rektörlüğü Etik İlkeleri ve Etik Kurulu'nun 11.11.2021 tarihli 21/12-3 sayılı etik kurul kararı alınmıştır. Görüşmeler, 23 Kasım 2021- 2 Aralık 2021 tarihleri arasında araştırmacılar tarafından yüz yüze görüşme tekniği ile gerçekleştirilmiş olup, veri toplama ve yayın sürecinde katılımcıların kimliklerinin gizli tutulacağı belirtilmiştir. Katılımcıların bilgilendirilmiş onayları alınarak izinleri dahilinde görüşmelerde ses kaydı alınmıştır. Çoğunlukla katılımcıların iş yerleri ve evlerinde gerçekleştirilen görüşmelerde pandemi koşulları dikkate alınarak görüşmeler maske ve mesafe kuralına uyularak gerçekleştirilmiştir. 20 ile 30 dakika süren görüşmelerin ses kayıtları araştırmacılar tarafından çözümlenerek birebir Microsoft Word belgesine deşifre edilmiştir. Deşifre dosyaları 3 uzman görüşüyle birlikte temalar belirlenerek analiz edilmiştir. Temalar; hastalık öyküsü ve aşılama yaklaşım, COVID-19 aşılama yaklaşım, aşılama tutum, aşılama güven, alternatif yöntemlere eğilim artışı olarak şekillenmiştir.

4. Bulgular ve tartışma

4.1. Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri

Tamamı Bitlis'te ikamet eden katılımcılar, tabloda görüldüğü üzere farklı demografik özelliklere sahiptir. Tabloda katılımcıların demografik özelliklerinin yanı sıra COVID-19 geçirip geçirmediği ve kaç doz aşı olduğuna da yer verilmektedir.

Tablo 1.
Demografik özellikler

Yaş	Cinsiyet	Memleket	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	COVID Geçirdi mi?	Birinci Doz
							Kamusal
42	Erkek	Bitlis	Evli	Önlisans	İşçi	Evet	zorunluluklar nedeniyle
22	Kadın	Samsun	Bekar	Lisans öğrencisi	Öğrenci	Evet	Olmadı
29	Kadın	Bitlis	Evli	Ortaokul mezunu	Ev hanımı	Evet (test yaptırmadım)	Olmadı
22	Kadın	Şırnak	Bekar	Lisans öğrencisi	Öğrenci	Hayır	Aile baskısı nedeniyle
47	Erkek	Bitlis	Evli	İlkokul	Esnaf	Hayır	Olmadı
25	Erkek	Bitlis	Bekar	Ortaöğretim	Hemşire	Hayır	Olmadı
29	Erkek	Van	Evli	Lisansüstü	Memur	Evet	Olmadı
38	Kadın	Bitlis	Evli	İlkokul	İşçi	Evet	Olmadı
33	Kadın	Bitlis	Evli	Lisans	Memur	Hayır	Olmadı
32	Erkek	Bitlis	Evli	Ortaokul mezunu	İşçi	Evet (test yaptırmadım)	Aile baskısı nedeniyle
36	Erkek	Bitlis	Evli	Lisansüstü	Akademisyen	Evet (test yaptırmadım)	Olmadı
28	Erkek	Bitlis	Bekar	Lisans	Esnaf	Evet (test yaptırmadım)	Olmadı

4.2. Hastalık öyküsü ve aşılarmaya yaklaşım

Görüşme verileri, tek doz aşı olmuş veya hiç olmamış ve hastalığa yakalanmadıklarını ifade eden katılımcıların herhangi bir COVID-19 aşısını yaptırmayı düşünmediklerini göstermektedir. Bu noktada hastalığı geçirmediğini ifade eden katılımcılarda aşılarmama düşüncesinin daha yoğun olduğu görülmektedir. COVID-19 hastalık sürecini ağır geçiren katılımcılar ise aşıların yan etkileri konusundaki şüphelerini giderecek net bilgiler sunulduğu takdirde aşılarmaya yönelik olumlu bir yaklaşım içinde olabileceklerini belirtmektedir.

“Zor geçirdim, bayağı zor geçirdim çünkü COVID-19 Türkiye’ye geldikten bir ay kadar sonra daha hani çok bilinmiyordu, biz yakalandık zaten. (+Ailenle birlikte.) Ailem, annem, babam, ben hastanede yattık. 14 gün boyunca bayağı zor geçti bizim için. O süreç

ağır. (+Ağır atlattınız.) Evet, çok ağır atlattık. Eğer şöyle bir şey olursa ki bana gelip dediğim gibi yine de aşının yan etkileri bunlar. Güven verilirse, evet ve artık bilim dünyası bir fikir birliğine varırsa tabii ki de neden olmayayım yani kendi sağlığımı da riske atmam” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Onun dışında hastalığı yaşadım, geçirdim. Ailemle birlikte geçirdim. Süreci de evde, daha çok kendimizi izole ederek geçirmeye çalıştık. Mümkün mertebe buna dikkat ettik ama tam anlamıyla oldu mu? Yani ne maddi imkanlar ne de ruhsal halimiz durumumuz buna müsaade etmiyor. Tam anlamıyla izolasyon mümkün değil. Bu süreçte iki yakınımı ninemi ve dayımı bu hastalıktan kaybettim. Kesinlikle düşünürüm, hatta şu anda da olmayı düşünüyorum. Ama bir türlü olacak kadar kararlı olmuyorum” (Erkek, 29, Lisansüstü, Memur).

“Hocam şöyle, hani geçirdiğim için bence ben bağıışıklık kazandım zaten. Yani o yüzden bir de ikinci aşidan sonra bu üçüncü doz, dördüncü doz versiyonları var. Bir de sürekli olarak mutasyon geçiriyor hani. Yani o yüzden biraz güvensizliğim var” (Kadın, 35, Ön lisans, Ev hanımı).

Bazı katılımcıların hastalığı ağır geçirdiği halde aşıya yönelik kararsız tutumlarının devam ettiği görülürken, bir kısmı ise tedaviler, aşılar ve hastalık sürecine ilişkin farklı görüşler ve zaman içinde değişen bilgilerin de kararsızlıklarını etkilediğini belirtmektedir. Dünya Sağlık Örgütünün 3C yaklaşımındaki rehabet başlığına benzer şekilde katılımcıların bir kısmı hastalığı geçirdikten sonra bağıışıklık sisteminin güçlendiğini böylece hastalanma riskinin düşük olduğunu öne sürerek aşılınmaya ihtiyacı olmadığını kanaatine varabilmektedir.

4.3. COVID-19 aşılara yönelik tutum

Görüşmelerin gerçekleştirildiği süreçte COVID-19 aşısı iki doz olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple amaçlı örneklem çerçevesinde katılımcıların tamamı ikinci doz aşığı olmamış kişilerden oluşmaktadır. Aşı kararsızlığı kapsamında tek doz aşı olan ve ikinci doz aşısını yaptırmamış olan katılımcıların bazıları ilk doz aşığı aile baskısı, toplumdaki olumsuz kimlik algısı ve kamusal alandaki zorunluluklar nedeniyle kabul ettiklerini, aşığı yaptırmama konusunda istekli olmadıklarını belirtmektedir.

“İstek üzerine. Yani nasıl diyeyim, sağa sola yani gidiş gelişleri engelliyor. Kurumlara giriş çıkış için mecburi bir durumdan dolayı oldum böyle. Ama ne olup ne olmadığı da yani Türkiye genelinde ne olup ne olmadığını da kimse bilmiyor” (Erkek, 32, Ortaokul, İşçi).

“Ben zaten ailemin baskısıyla da olsa aşı oldum olmayacaktım normalde (+İlk aşığı böyle oldun.) Aynen. Tek aşığı oldum. İşte üniversite hani aşı olmazsanız üniversiteye giremezsiniz ya da ne bileyim ikide bir test yapmak zorundasınız falan gibisinden. Bizimkiler de çok ısrar etti. Ben o yüzden birinci aşığı oldum” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Ama olmamın sebebi de yine aile baskısı idi. Öyle söyleyeyim. Hem eşim tarafından, özellikle babam tarafından hani baskıya uğradım. Bir de aşı olmadığını zaman hani toplumda hani kötü bir şey yapmışsınız gibi lanse ediliyor ama yani dediğim gibi diğer aşılarda öyle değilim” (Kadın, 35, Ön lisans, Ev hanımı).

Alıntılardan da anlaşıldığı gibi aşı kararsızlığı olan katılımcıların, zorunluluklar ve toplumsal baskılar nedeniyle ilk doz aşığı yaptırdıkları, dolayısıyla aşılınma oranlarının tam anlamıyla bireylerin gönüllülüğünü yansıtmadığı söylenebilir. Ayrıca aşı yaptıranlar ve yaptırmayanlar arasında bir toplumsal ayırmadan ve aşılınma çerçevesinde bir toplumsal baskıdan da söz edilebilir.

Aşı karşıtlığı tartışması bağlamında katılımcıların büyük bir çoğunluğu “aşı karşıtı” olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Bu durum dünyada gelişen olaylar, sokak eylemleri ve aşı karşıtı örgütlenmelerle kendini ortaya koyan aşı karşıtlığının katılımcılar tarafından siyasi ve ideolojik bir duruş olarak algılandığını ve bir taraf olarak aşı karşıtlığı noktasında konumlanmak istemediklerini düşündürmektedir. Ancak bu tutumun COVID-19 aşılara özel olduğu görülmektedir. Nitekim katılımcılar arasında çocuğu olanlar çocukluk dönemi rutin aşılarını düzenli şekilde yaptırdıklarını ve bazıları grip aşısı olduklarını ifade ederek COVID-19 aşıları dışındaki aşıları reddeden bir yaklaşım içinde olmadıklarını belirtmektedir.

“Değilim öyle aşı karşıtı değil aslında. Ben şuna karşıyım bana mesela gelip şey deseler biz bu aşığı denedik. Şu 10 yıl içinde böyle böyle yan etkilerini gördük. Ya da şu yan etkilerini görmedik. Ben derim ki tamam sağlığım için vurulurum ama yan etkisi belli değil. Objektif değil, bilgi yok, insanlarda da bilgi eksikliği var. Ve şöyle bir şey var, bilim dünyası ile ikiye bölünmüşken ben yani çok bilgili olmayan bir insan olarak nasıl ikiye bölünmeyebilirim ki? Çünkü doktorların şu anda yarısı çıkmış bağılıyor, aşı vurdurmayın ama yarısı çıkmış aşı vurdurun. Şu an onlar bile bir kaos içinde” (Kadın, 22, Lisans Öğrencisi).

“Gittim mesela doktora da sorsam doktor bana hani o da garanti demeyecek. Bu ben yapıyorum ama senin vücudunda ne olacak bilmiyorum. Bende de şöyle bir psikoloji var zaten. Hep kötülerle diye gidip yaparsam zaten vücutta hani sıkıntıların var acaba bu daha çok tetikler mi? Onun dışında dediğim gibi hani aşığı karşı değilim, henüz yapmadım ama yaptırmayan insana da yapmayın demedim” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

“(Çocukluk dönemi aşıları) Yok hayır, yaptırdım onları. Onlarla ilgili bir sıkıntı yok. Yok kesinlikle” (Erkek, 37, Lisansüstü, Akademisyen).

“Kesinlikle, diğer aşılarla hiçbir sıkıntımız yok. Yani grip aşısını yaptırıyoruz. Çocuklarımızın zaten aşılarının hepsini yaptırıyorum. Ama bu COVID-19’la ilgili zaten benim nasıl geçireceğim belli değil. Ben COVID-19 olduğumda aşılı aşısız olmam fark etmiyor. Aşılı olanları olup da ağrı geçirenleri gördüm. Aşılı olup hafif geçirenleri de gördüm. Keza aşılı olmayan, hafif ya da ağır geçirenleri de gördüm.” (Kadın, 33, Lisans, Memur).

“Rutin aşıları yaptırırım. Hani zaten geçmişten günümüze gelen belirli biyolojik hastalıklar var. (+Evet.) Ona göre bazı aşıları yaptırırız zaten, o rutin, herkes olmuş. Biz de oluruz yani. Herhangi bir sıkıntı yaşanmamış yani şimdiye kadar” (Erkek, 28, Lisans, Esnaf).

Bu bağlamda katılımcıların COVID-19 aşılama sürecine karşı mesafeli duruşlarının aşı karşıtlığı ile değil, bazı aşılarla yönelik reddetme ya da geciktirme gibi davranış şekillerine karşılık gelen “aşı kararsızlığı” kavramı ile açıklanabileceği görülmektedir. Katılımcıların COVID-19 aşılarını olmama nedenlerini, COVID-19’un yeni ve belirsiz bir hastalık olmasına, aşıların yan etkilerine dair belirsizliğe, kendilerinin alerjik bir yapıya sahip olduğu inancına, bilim insanları ve doktorların aşılarla ilişkin farklı açıklamalarına ve genel olarak sürece ilişkin bilgi kaynaklarının çokluğu ve tutarsızlığına dayandırdığı görülmektedir. Bu çerçevede katılımcıların aşı kararsızlığı, Glanz ve Rimmer’in (2005, s. 28) alandaki yeniliklerin yayılması teorisi bağlamında sağlık alanındaki yeni tedavi ve koruma yöntemlerinin bireylerde yarattığı belirsizlik, denenebilirlik ve gözlemlenebilirlik algısı ve tedirginliği ile açıklanabilir. Ayrıca bazı katılımcıların ifadeleri, doğru ve yanlış bilgileri içeren bir bilgi salgını olarak adlandırılan infodeminin de bu süreçte etkili olduğunu göstermektedir.

“Bilmiyorum hocam şimdi tam olarak o konuda bilgi sahibi değilim. Hı hı, evet zaten o yüzden yaptırmadım. Hiçbirine güvenmediğim için yaptırmadım. O yüzden. Bir gün yüzüne çıksın etkileri, öyle” (Erkek, 47, İlkokul, Esnaf).

“Çok da kararsız kaldım aşı yapmak için. Çünkü hani, herkes farklı farklı konuşmaya başladı. Kimileri “Yapma, işte bebeğe zararlı”, kimileri “Yap, bebeği de bebekle seni birlikte korur.” dediler. O kadar kafa karışıklığı oldu ki hani yapmadım bu zamana kadar. 33. haftalık gebeyim, o yüzden yapmadım (Kadın, 29, Ortaokul, Ev Hanımı).

“Belli başlı sıkıntılar geçirdiğimiz ama yine gidip evet uzun zamandır piyasada var olan yani sağlık piyasasında var olan aşuları oluyoruz ama değişken varyantlı herhangi bir virüsün aşısının olduğuna inanmıyorum. Her sene olan grip aşılarını yaptırmıyorum, yaptırmam da. Şu anda malum COVID sürecindeyiz ve sürekli değişken varyantlı bir virüs olduğundan dolayı ya ilk varyantına göre ya ikinci varyantına göre artık kaçınıcı varyantı göre üretilmişse o varyanta etki ediyor yani ondan sonraki varyantlara etki etmiyor. Tamam virüs özünde aynı sadece belli başlı değişiklikler sağlıyor ama büyük çoğunlukla etkili olmadığı için ben yaptırmayı düşünmüyorum” (Erkek, 25, Lise, Hemşire).

“Söylerken yani tam bir benimki tam bir karşıtlık da diyemem. Ben kendi vücudumu tanıdığım için böyle bir şeyin vücuduma yarar sağlamayacağına inanıyorum. Doktorlar diyecek ki “biz doktoruz sen ne biliyorsun?” Yok. (+Evet.) Ben vücudumu onlardan iyi biliyorum. Doktorlar bir bakıyorsunuz diyorlar ki tereyağı yemeyin, yumurta yemeyin. Birkaç sene sonra hepsi harıl harıl yiyin diyorlar” (Kadın, 59, Lise, STK Gönüllüsü).

Katılımcıların aşıya yönelik mesafeli tutumlarını bireysel nedenlerle açıkladığı, tutumlarında dini inançlarının, aidiyet içinde oldukları dini ve siyasal grupların etkili olmadığını ifade ettikleri görülmektedir. Ayrıca bazı katılımcılar, aidiyet hissettikleri dini grupların aşı olmaları yönünde kendilerini teşvik ettiklerini ifade etmektedir.

“Yok kesinlikle öyle bir şey (dini, siyasi grupların etkisi) yok. Bu tamamen kendi kararım. Bu da zaten şeyden kaynaklı. Eğer ilk COVID-19 çıktığı zaman bu aşı çıkmış olsaydı ben etkili olacağını düşündürdüm ve yapardım yani. Ama şimdi bir süre geçtikten sonra ve bu varyanta uğradı, değişik semptomlar gelişti. Onun için ben yapmıyorum. Çünkü hani etkili olacağını düşünmüyorum” (Kadın, 33, Lisans, Memur).

“Şimdi sürekli dışarıda olduğum için hani esnaflık yapıyorum dedim ya hocam, sürekli dışarıda olduğum için dini kesimler daha çok yaptırın diyor. Böyle bir etki var. Dini kesimler daha çok yani, nasıl diyeyim? Bizim buralarda mesela belli şeyler var. İşte o köyün şeyhleri var, cemaatler var. Onlar genelde yaptırın diye. Kendi şeylere” (Erkek, 47, İlkokul, Esnaf).

“Ya şimdi şöyle, insan iradesi özgürdür. Yani din de insanların özgür iradesiyle özgür iradesine göre şekillenen bir olgudur. Yani herhangi bir şekilde dinen bir etkisi yok bende. Tam tamamıyla aklımın yönlendirdiği şekilde geldi” (Erkek, 25, Lise, Hemşire).

Katılımcıların büyük bir bölümü, ilin kültürel yapısına da paralel olarak geleneksel bir kimliğe sahip olmakla birlikte aşı olmamaya ilişkin tutumlarında dini inançlarının veya aidiyet duydukları dini grupların etkisinin olmadığını, bireysel deneyimleri ve tereddütleri nedeniyle aşılamadıklarını ifade etmektedir.

4.4. Aşıların ulus kimliği

Görüşmelerde katılımcıların aşıları, isimlerinden ziyade ülke kimlikleriyle tanımladığı görülmektedir. Hangi aşıya daha çok güven duydukları sorulduğunda, katılımcıların çoğu Biontech aşısını daha güvenilir bulduğunu ifade etmektedir.

“Bana Alman daha iyi geliyor. Çünkü Çin aşısını üçe çıkartınca acaba bunda bir sıkıntı var da o yüzden mi üçe çıkarttılar diye düşünüyorum. Hani iki defa aşı olun denildi sonra üçe çıkarttılar. Acaba bir sıkıntı var mı diye iki tane olsam daha iyi demek ki.” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

“Yani ben şahsım aşığı yapacak olsaydım Biontech’i tercih ederdim. Ha, yaptırmadım. (+Neden daha güvenli geliyor size Biontech?) Yani o doktorların tavsiyesiyle, hani yapan kişilerin tavsiyesiyle o daha bana cazip geliyor Biontech’i yaptırmak” (Erkek, 47, İlkokul, Esnaf).

“Biontech çünkü ailemde de herkes Biontech oldu. Evet denendiği için biontech olurum. Zaten onun dışında izin vermiyorlar. Hani benim çünkü eşim biontech oldu annemler geneli yani çevremdeki hemen hemen yüzde 30’u biontech oldu” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

“Ama ben biontech oldum biontech’i tercih ettim. Sinovacta da Çin’e güvenmediğim için. Çünkü Çin’in malum hani nüfusu çok fazla olduğu için bu aşılarla alakalı olarak ilk şunu söylüyorlardı: Hani nüfusu azaltmaya yönelik zaten. Yani o kısmı bana mantıklı gelmişti. Bir de hani Alman teknolojisiyle Çin’e göre ben de dedim hani Alman teknolojisi daha iyidir. O yüzden biontech bana daha güvenilir geldi” (Kadın, 35, Ön lisans, Ev hanımı).

Sosyal çevresinde daha çok tercih edildiği ve denendiği düşüncesi ile Biontech aşısının daha güvenilir olduğunu ifade edenlerin yanı sıra katılımcıların büyük bir çoğunluğunun Biontech aşısına duydukları güveni, aşının içeriğinden ziyade Alman kimliği ve teknolojisine duydukları güvenle ilişkilendirdikleri görülmektedir. Ayrıca katılımcıların neredeyse tamamının Özlem Türeci ve Uğur Şahin’in isimleri ve kimliklerine değinmemeleri de dikkat çekicidir. Bu noktada aşıların süreçler, bilimsel çalışmalar ya da bilim kurullarından ziyade aşının üretildiği ülke kimliği ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Katılımcılar, yan etkiler bakımından Sinovac aşısına daha olumlu bir bakış açısı sergilerken COVID-19’un ilk ortaya çıktığı ülke olması nedeniyle Çin’e yönelik kuşku ve güvensizliklerini ifade etmektedir. Bu veriler, katılımcıların COVID-19 aşılarına yönelik güven algısının devletlerin kimliklerine, uluslararası ilişkilere, tarihsel algılara bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. Bu anlamda ülkelerin teknolojik üretimleri ve ürettikleri ürünlerin kullanım değerinin, ülkelere ilişkin kimlik algısını ve bu algının da COVID-19 aşılarına yönelik güven algısını etkilediği söylenebilir.

“Yok, bir sağlık çalışanı değil. Yani şey okul öncesi öğretmenliği okuyor şu an Bursa’da. İşte dedi ki “Aşılar bu kadar çabuk sürede bulunmaz.” dedi. Dedi işte “Olacaksın da Alman aşısı ol.” dedi hani “Almanlar halkına zarar vermez.” dedi. Ama “Çin aşısı olma.” dedi, bu şekilde. Ben de o şekilde Alman aşısı oldum. Bu böyle yani” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

Ayrıca aşı tercihi yaparken bazı katılımcıların uzmanlardan ziyade sosyal çevresinin düşünceleri çerçevesinde karar verdiği görülmektedir. Bu noktada bireylerin iletişim ağlarının infodemiye neden olabileceği ve bu noktada aşıya yönelik yaklaşımları olumsuz olarak etkileyebileceği söylenebilir.

Yerli aşı çalışmalarının sürdüğü sırada yapılan görüşmelerde bazı katılımcılar, yerli aşığı devletlerin kendi vatandaşlarına zarar vermeyeceği düşüncesinden yola çıkarak daha güvenilir bulunduğunu dile getirmektedir.

“Türkovac olsaydı ben zaten biraz da onu bekledim. Hani dedim Türkovac aşısı olayım, ölürsem da kendi milletimden öleyim diye bir bağdaştırma kurdum” (Kadın, 35, Ön lisans, Ev hanımı).

“O zaman Türk aşısına daha güvenim var. Yani Çin’den gelen hastalığa Çin’den Çin aşısıyla Çin’in hastalığını çıkartan hastalık. Artık onların çıkardığı ülkeye nasıl, ne şekilde yayıldığı ne amaçla yayıldı? Kendiliğinden mi çıktı ya da ülke aralarında bir savaş amaçlı da olabilir. Ne olup olmadığı bilemiyorum ama biontech ve Türkiye aşısı benim gözümde daha güvenli yani” (Erkek, 32, Ortaokul, İşçi).

“Yani evet, doğrusu daha güvenilir gelir. Kendi yaşadığım ülkenin aşısını olmak daha mantıklı bence. Yabancı bir ülkenin aşısını olmaksızın yerli olanını tercih ederdim. (+Neden peki)-Yani hani sonuçta kendi halkı. En iyisini sen düşünürsün sonuçta. Onun güvenliğini en iyi sen düşünürsün. Bir yabancı devletten daha çok kendi halkını sen düşünürsün o yüzden” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Yerli daha güvenilir geliyor. Şöyle güvenilir geliyor, en azından hani ülkemize hani belki zarar verirler mi vermezler mi. Diğer aşılarında ne var. Kısırlıktı şuydu buydu çok söylentiler var. Ama kendi ülkemizde bunun yapılacağını düşünmüyorum.” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

Katılımcıların büyük kısmı ise yerli aşının diğerlerinden daha güvenilir olmayacağını, sürece ilişkin belirsizlikler ve güvensizliklerin yerli aşı için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada COVID-19 aşılarna ilişkin belirsizliklerin aşılar güven bağlamında uluslara ilişkin kimlik algılarından daha belirleyici olduğu görülmektedir.

“İşin doğrusu ben yerli her şeyden korkuyorum. Yani yerli lafını duyunca bile artık ürkiyorum. Çünkü yerlilik adı altında, yani ne idüğü belirsiz bir şeyler de yapılabiliyor. Evet, yerli çerçevesine sıkıştırılmış o kadar iğrenç şeyle karşılaşıyoruz ki artık yerli aşı bana yani diğerleri zaten güven vermiyor. Hiç güven vermiyor ve böyle hani bir işte. Bu da milli şeyiniz, bu da yerli şeyiniz. Bu da şu, bu da şu, bu da arabamız işte bu da benim” (Erkek, 29, Lisans, Öğretmen).

“Yani aynı olur, öyle söyleyeyim. Hani diğerlerinin artısı belki bizimkinden biraz fazla olur ama hani sonuçta bizim ülkemizde üretilen bir şey. Ona güvenimiz biraz daha fazla olabilir. Öyle söyleyeyim ama şahsen yine çok da sağlıklı bulmuyorum” (Erkek, 28, Lisans, Esnaf).

“Ya onun da bir süre denenmesi lazım. Aşılar genellikle şu an rant elde etmek için zaten üretildi. Yani artık bir nasıl diyeyim? Türkiye’deki aşının da bir süre denenmesi lazım. Ölüm oranlarının düşmesi lazım. COVID-19 olanların tekrar hani geçirmeme olasılığının yüksek olması lazım. Yani onlar olursa yaptırabilirim. Ama şu an güvenmiyorum hiçbirine” (Kadın, 33, Lisans, Memur).

COVID-19 salgını sonrasında uygulanmaya başlanan farklı aşılar yönelik algının ülkelerin kimlikleri çerçevesinde şekillendiği, aşıların genellikle ülke isimleri ile özdeşleştirilerek tanımlandığı görülmektedir. Bu noktada ülkelerin kimliklerine, gelişmişlik düzeylerine, teknolojik üretimlerine yönelik algılar, aşı tercihinde ve aşığı yönelik tutumlarda etkili olmaktadır. Ayrıca “biz” ve “öteki” kimliği çerçevesinde ülkeler arası ilişkilerin aşılar yönelik güveni etkilediği ve bu noktada “yerli aşı” vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim bilimsel çalışmalar sonucunda şekillenen aşıların ülkeler arası ilişkilerden soyutlanarak

anlaşılamayacağı; teknolojik gelişmeler, tarihsel algılar, ulus kimliği gibi pek çok etkenin salgın ve aşıya yönelik algıları etkilediği söylenebilir.

4.5. Testlere yönelik yaklaşım

Görüşmeler sırasında aşıya yönelik tutumun sağlık kuruluşlarına güven algısından beslendiği görülmektedir. Bu noktada testlere yönelik güvensizliğin sağlık kuruluşlarına ve dolaylı olarak aşılarla yönelik algıyı da etkilediği söylenebilir. Araştırma kapsamında sorulan sorular çerçevesinde katılımcıların bir kısmı test yaptırmadıkları ve tanı almadıkları halde COVID-19 geçirdiğini düşünmektedir. Katılımcılar arasında PCR testi yaptırarak pozitif tanı alanlar bulunmakla birlikte bazıları PCR testlerine güvenmediklerini ifade etmekte, hastalığı düşündürecek belirtiler ortaya çıkmasına rağmen sağlık kuruluşuna başvurmadıkları görülmektedir.

“Valla şöyle bir şey söyleyeceğim. Bazen şey konusunda birazcık tereddüdüm var. Testler konusunda. Çünkü bazen yanıtabiliyor. Çünkü çevremde çok karşılaştım, o kadar hani ağır geçiren, bazen çok hasta olan insanın negatif çıkıyor. Ama hani derler ya böyle hafif, kendini iyi hisseden insanlarda pozitif çıkıyor. Hani o konuda tereddüdüm var diğer konuda” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

“O zamanlar işte, şey ilk ben rahatsız oldum. Sonra ailecek (+hep birlikte) hepimiz birlikte rahatsızlandık ama bir test yapmadım ben. Hiç aşı olmadım. Dediğim gibi atlatıp atlatmadığımı da tam emin değilim. Test yapmadım çünkü. Şimdi desem test yapmışım size yanlış bilgi vermeyeyim” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

Aşılama, testler ve sağlık kuruluşlarına başvurma konusundaki mesafeli tutumun arka planında, hastalığın yeni ve bilinmeyen bir virüs kaynaklı olması, aşıların yeterince test edilmemiş ve denenmemiş olduğuna dair algı ve PCR testlerinin sonuçlarına ilişkin bireysel deneyimlerle de desteklenen genel bir güvensizlik algısının bulunduğu söylenebilir. Testlere yönelik bu güvensiz tutum Dünya Sağlık Örgütü raporu çerçevesinde aşının içeriği ve geçerliliğine, sağlık uygulayıcılarına ve yetkili mercilere güveni kapsayan güven başlığı altında açıklanabilir.

4.6. Tedavilere yönelik yaklaşım

Katılımcıların büyük bir çoğunluğu hastalık sürecinde hastaneye başvurmakta endişe duyduklarını, bu nedenle test yaptırmaya bile mesafeli yaklaştıklarını belirtmektedir. Katılımcılar, hastane yoğun bakımındaki ölüm oranlarının yüksek olduğunu, hastaneye yatan bireylerin karantina altına alındığı için ne yaşadıklarının ve nasıl bir tedavi gördüğünün bilinmediğini belirtmektedir. Katılımcılar bu nedenle PCR testinden hastanede tedaviye kadar hastalığın tüm süreçlerinde sıkıntıları çok ağır olmadıkça hastaneye başvurmadıklarını ifade etmektedir.

“Yok, yani güven şöyle duymadık çünkü, o dönem hani hep yoğun bakıma atıp göstermiyorlardı ailelere iletişim kesiliyordu. İlk başlarda çok ağır böyle herkesi korkutuyordu yani bir COVID olduğun zaman insanlar yani tedirgin oluyordu. O yüzden şey yapamadık yani biz hastaneye gönderemedik. İletişimimiz kopacak, ağır ilaçlar verecekler, çok kötüye gidecek bir daha da göremeyeceğiz korkusuyla Pişman mıyız, pişman da değiliz. Ya gitseydi, daha da kötüye gitseydi. Çünkü evde bir şekilde çok şükür yani atlattı ya” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

“Kesinlikle, evlerinde geçirdiler, bir daha da baktılar. Her giden gerçekten gidiyor, her giden gerçekten gidiyor. Tabi tabi bir daha da o tarafa gitmeden herkes

evinde. Daha akli selim, sakın sakın tedavisini yapıp iyileşti hocam böyle yani” (Kadın, 59, Lise, STK gönüllüsü).

“Kayıp olmadı ama annem çok ağır atlattı çünkü benim annem kronik hastası. Benim annem zaten gitti dedik, artık yani bitti. O kadar ki hastaydı. Hastaneye götürmek istedik hastanede de hani, şey böyle söyleyeyim, akrabalar bölündü, hani “götürmeyin daha da kötüye gider, daha iyi, orda iyi bakmıyorlar” falan filan dediler ama evde de çok kötü (+ağır geçirdi) ağır geçirdi yani. Aşırı derecede ağır. Çok affedersiniz, lavaboya bile emekleyerek gidiyordu annem. Ondan sonra çok zor dönemler geçirdik o zaman. Şu an çok şükür bir sıkıntısı yok.” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

“Hani orda da bir sorun vardı gibi. Çünkü ölen hastaların geneli hastanede ölüyordu. Biz annemi hastaneye de yatırmadık. Kendi evimizde biz baktık” (Erkek, 28, Lisans, Esnaf).

“Toplumda şu kanı oluşmuştu artık hastaneye gitmeyin, yatmayın çünkü o hastaneye giden ölüyor hastaneye giden ölüyor. O yüzden de tedavi yöntemleriyle ilgili yani gene bir şeffaflık, gene bir netlik yok yani. Hiç güvenmedik. Yani insanlar ilk zamanlar hastaneye gitmek istemiyordu. Çünkü hastaneye giden geri dönmüyordu ve hastaneye gitmek istemiyorlardı insanlar. Tedaviyi de dediğim gibi yani yanlış tedaviler ya da gelişigüzel. Çünkü plakuanil ilacı, sıtma ilacı. Sonradan Dünya Sağlık Örgütü de bütün ülkelerde plakuanil kullanılmasın diye uyarıda bulundular. Bu sebeple o onca hani bir yıla yakın plakuanil uygulandı insanlara, ne oldu o insanlar? Niye uyguladınız uygula yani neden kaldırıldı?” (Erkek, 29, Lisans, Öğretmen).

Teorik bölümde açıklanan SAGE (2014, s. 12) araştırma grubunun matrisine göre hastalığın test ve tedavi sürecinde hatta sonraki başlıklarda göreceğimiz aşya yönelik tutumlarda bağlamsal, bireysel etkiler ve grup etkisi önemli bir rol oynamaktadır. Alıntılarda da görüleceği gibi katılımcıların aile ve çevrelerinden edindiği deneyim ve duyular, tedavi sürecindeki davranışlarını etkilemektedir. Bu noktada katılımcıların bazıları, COVID-19 hastalarının hastanede tedavi gördüğü, hatta ilaçları kullandığı için ağırlaştıklarını ya da hayatlarını kaybettiklerini düşünmektedir. Kısacası aşı ve tedavilere yönelik tutum birey ve grup etkileri, kişisel deneyim ve inançlar, sağlık sistemi ve sağlayıcılarına güven çerçevesinde şekillenmektedir.

Katılımcıların neredeyse tamamı COVID-19 salgınında tedavi aracı olarak kullanılan ilaçlara güven duymadıklarını, günlük alınan ilaç sayısının çokluğundan tedirgin olduklarını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra katılımcılar hem kendileri hem de yakın çevrelerinin hastalık sürecinde ilaç sayısını fazla buldukları için sayıyı azaltarak içtiklerini veya birkaç gün sonra ilaç tedavisini bıraktıklarını ifade etmektedir. Bu noktada aşılardan içeriğine yönelik güvensizliğin ilaçlara yönelik algıda da ortaya çıktığı görülmektedir. İlaçlara duyulan güvensizlik, hastalığı tedavi etmede yeterince etkili olmama, denenmekte olduğu için yan etkileri hakkındaki endişeler, ilaç tedavisi alan kişilere ilişkin olumsuz deneyim ve duyular ile açıklanabilir.

“Hocam tedavi yapan ilaçlar vardı hocam ilk zamanlarda verilen sayıları tam bilmiyorum da hocam, milleti biraz tedirgin etti. Yoğun bakıma alınanlar, o ilaçtan dolayı ölenler olduğu söylendi. Bizim bir arkadaş aynı şekilde hastaneye yatış yaptı, o ilaçları kullandı. Daha da kötü oldu. Eve geldi, 14-15 gün boyunca o ilaçları kullanmadı hepsi geçti hocam. Hiçbir şekilde sıkıntısı olmadı. O ilaçları belki yan etki etmiş olabilir diye düşünüyorum. Evet, çünkü kaldırıldı o ilaçlar, çoğunlukla kaldırıldı hocam verilmedi. O ilaçlar kaldırıldı. Hala şu anda verilmiyor o ilaçlar” (Erkek, 42, Ön lisans, İşçi)

“Tedavi olarak ilaç getirdiler anneme. O zaman yine kararsız kaldık çünkü ikiye bölündü herkes hani “kullanmayın bu ilaçlar çok şey, bir faydası yok. Daha beter şey

yapıyor.” Bir dozunu kullandı annem. İkinci dozunu kullanmadı o ilaçların. Öyle söyleyeyim size. O yüzden pek bir tedavi yapmadılar yani. Evde kendi imkanlarımızla annemi iyileştirdik” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

“Şöyle ilaçların alınması hani günde yedi tane ilaç alınması şeyi vardı ya. O gün ya normalde çok ilaç kullanmayın diyorlardı hani çok antibiyotik almayın diye. Ama mesela bir COVID’deki hasta hastaya işte yedi tane ilaç vermek hani nasıl, ne kadar mantıklı? Yani bir insanın midesi kaldırır mı yedi tane hapi yutmak. Yani doğrusu bu da benim kafamı çok karıştırdı. Hatta evet çok söylenti duydum işte bazıları ilaç yüzünden öldü diye öyle olaylar da çıktı. Söylenti ama ne kadar doğru bilmiyorum. Ama yine bunlar da insanın düşüncesini etkiliyor” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Ben 8-8 atmadım, 3-3-3 kullandım. Her gün için ondan sonra. Ama dediğim gibi benim en çok kullandığım bitkisel. Benim tedavi sürecimde yüzde 60’ı bitkisel, yüzde 40’ı ilaç, ikisi bir” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

“Ben İspanyadayken annem ve kardeşim şey corona virüsü oldu. Onlar bayağı kötü geçirdiler ama hastanede yatmadılar. Doktorun verdiği ilaçları 16 tane hap şeklinde onu bir 8, ikinci 8’i aldıktan sonra almadılar” (Erkek, 37, Lisansüstü, Akademisyen).

“Hocam o çok kötü, o insanları öldürdü he. A, işte bizim kızın, Ayşe’nin babası da dedesi de vurdurmuşlar gitmiyor. (+Evet.) 8 tane ilaç her halde ve o ara hasta olanlar hep gitti tabii. Yani bizim komşumuz, kime yaptılarsa gitti. Yani toplu katliam gibi bir şeydi hocam, böyle bir şey olabilir mi?” (Kadın, 59, Lise, STK gönüllüsü).

Aşı kararsızlığı olan katılımcıların ilaçlara ve hastanede yatarak uygulanan tedavilere yönelik güvensizlik içinde oldukları görülmektedir. İlaçlara yönelik bilgilerin ve kullanım durumlarının zaman içinde değişimi, sayı olarak fazlalığı, ilaç kullanan bireylerin daha kötüye gittiği düşüncesi, hastanelere yatan bireyler ile iletişim kurulamaması ve hastane yoğun bakımlarındaki ölüm oranları, bireylerin hem evde hem de hastanede uygulanan tedavilere yönelik güvensizliğinin nedenleri olarak sıralanabilir. Bu noktada katılımcılar hastanelere başvurmadıklarını, test bile yaptırmaktan çekindiklerini, çok ağır bir hastalık süreci olmadığı takdirde teşhis ve tedavileri reddettiklerini belirtmektedir.

4.7. Aşılarla güven

SAGE (2014, s. 12) raporunda aşı kabulünü etkileyen faktörlerden birey ve grup etkileri arasında yer alan risk/yarar ilişkisi temelinde aşılardan içeriğine dair değerlendirmeler yapan katılımcılar, yan etkiler konusundaki şüphelerini dile getirmektedir. Ayrıca ilaç endüstrisinin kâr amaçlı hareket ederek etik dışına çıkabileceğini belirtenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda aşı kabulünü etkileyen faktörler arasında bağlamsal etkilerden biri olan aşı endüstrisine yönelik güvensizlik de görüşmelerde dile getirilen kararsızlık nedenlerinden biridir.

“Hiç. İçeriği hakkında hiçbir bilgim yok. Ben de kulaktan duyma, kimileri o iyi diyo, kimileri bu iyi diyo. Ben de işte insan bilmediği için hangisini yapacağımı da bilmiyo. Çok tereddütte, çok korkarak yani hangisini yapsam da korkarak yapacağım. Hiçbir bilgim yok” (Kadın, 29, Ortaokul, Ev hanımı).

“Biz de bilemiyoruz nereden çıkmış, biz de bilemiyoruz. Halen yapılan aşı acaba iyi mi olur kötü mü olur? Ya da ileriki senelerde başımıza neler gelir biz de bilemiyoruz. Yani çok özür dilerim, iktidarsızlık filan bir şeyler söylendi. Olur mu, olmaz mı? (+Bunlar konuşuluyor.) Evet evet konuşuluyor” (Erkek, 42, Ön lisans, İşçi).

“Yani olma ihtimali vardır mutlaka. Şimdi bir virüsü yok etmek için hani yapılan bu aşular farklı bir virüs vücuda enjekte etmiş de olabilir yani. O yüzden mutlaka belki bir zararı olabilir de” (Erkek, 47, İlkokul, Esnaf).

“Şu an bile sürekli bir değişim var. Nasıl söyleyeyim, (+Yeni bir bilgi.) tabi biontech diye bir aşı üretilmiş, aşı 6 ayda, 9 ayda, 1 yılda, 1 yıl 2 ayda, galiba 14 ayda üretilmiş yanlış değilsem (+Evet.) Hani yeni bir virüs çıkıyor biontech ona empoze ediliyor. Hani biontech hemen onun çaresini buldu. Bunda bir güvensizlik var. İnsanları aptal yerine koyma gibi bir durum var. Yani ben öyle düşünüyorum. Öyle söyleyeyim” (Erkek, 28, Lisans, Esnaf).

“Yani bu corona aşısı bir taraftan beslerken öbür taraftan diğer yani vücutta şöyle kök bir hastalığı olanların ilerleyişini mi etkiledi?” (Kadın, 59, Lise, STK gönüllüsü).

“Sen bu aşığı vurduğunda yarın öbür gün hak iddia edemezsin. Ölüm kalım bir şey olduğunda ben dava açıyorum diyemezsin. Çünkü bu aşının acil kullanım onayı yok, ruhsatı yok. Benim için en önemli şeyler bunlardı. Ruhsatı olmadığı için ben kesinlikle geri durdum ve zaten denemeler daha tamamlanmamıştı. Hani insan üzerinde daha denenmemiş. Zaten hepsi denendi ve insanların haberi olmadan denendi. Hayvan üzerinde denenmemişti. Yani daha bir etkisi bilinmiyordu. Yani bu aşının yıllar sonra bize ne etki bırakacağını biz bilmiyoruz” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Aşılarla ilgili bu konuda da diyorum ya artık her konuda neredeyse uzman olduk. Sordum sordurdum bir eczacı arkadaşım var. Bir aşının tam olarak sağlıklı bir sonuç alabilecek düzeye gelmesi çok uzun zaman alıyor dedi. Çok uzun zaman alıyor. Yani bu kadar kısa sürede bir aşının meydana gelmesi mümkün değil dedi” (Erkek, 29, Lisans, Öğretmen).

4.8. Alternatif yöntemlere eğilim artışı

Hastanelerde ve evde kullanılan tedavilere yönelik güvensizlik, bireyleri bağışıklık sistemini güçlendirici alternatif yollara yönlendirmiştir. Bu çerçevede sumak, sarımsaklı süt gibi gıdaların, C vitamini takviyelerinin kullanıldığı ve gündelik yaşamda spor gibi etkinliklere ağırlık verildiği ifade edilmektedir.

“Bir de yani aşı hani madem bağışıklık sistemini güçlendiriyorsa biz bunu kendiniz de yapabiliriz. Hani daha dengeli beslenerek, daha organik beslenerek bu yollarla da şey yapabiliriz. Hani niye aşığı bu kadar zorunlu tuttular? Yani açıkçası o benim kafamı çok karıştırdı.” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“Mesela zerdeçalı süt, altın süt, zencefil, bal. Bir de bol bol C vitamini aldım. Hani kivi, portakal, mandalina, limon, greyfurt. Yani resmen evi ciddi anlamda manava çevirmiştim diyebilirim ki bunları çocuklarıma da uyguladım. Bir de her gece sarımsaklı süt çok tükettim Sarımsakla sütü kaynatıyoruz ve ciddi anlamda o vücutta o kadar çok güzel bir rahatlama veriyor ki. Hani çocuk zaten vücut zaten kendi kendini o hastalıktan arındırıyor. Bunu yani ben çocuklarıma da yaptım çünkü çocuklarım da geçirdi. Ben bitkisel çok kullandım ama ağrı kesici olarak sadece parol kullandım. Başka bir ilaç kullanmadım doktorun verdiklerinin dışında. Onun dışında dediğim gibi yememe içmeme genellikle bağışıklık sistemini çok güçlendiren yiyecek ve içeceklerle çok dikkat ettim” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

“Genelde şöyle daha çok hijyene dikkat etmen, el daha sık yıkama ya da ne bileyim şu an spor biraz daha önem veriyorum, onun faydalarını hissettim. Bir de daha çok vitamin ağırlıklı besleniyor ve vitamin ekstra takviye vitaminler kullanıyorum.” (Kadın, 22, Lisans öğrencisi).

“En önemlisi ki benim o aralık ayındaki o viral enfeksiyonu çok hafif atlatmamın tek bir sebebi de o, ben iki günde bir spora gidiyorum ve spordan sonra daha dayanıklı bağışıklığın daha güçlü olduğunu biliyorum. Ter attığınız için. Ve o gün akşam gece ateşlenmeden, önceki akşam işte hemen o akşam spora gittim ve gayet iyiydi, terledim. Zaten akşamına ateşlendim. Büyük bir ihtimalle belki de benim de 4-5 gün çekecektim o hastalığı ama büyük bir ihtimalle ben o sporun önemli olduğunu, (+Avantajını gördüğünüzü düşünüyorsunuz.) Düşünüyorum. Evet önemli olduğunu düşünüyorum. Bir de farmaton gibi işte böyle C vitamini ve kompleks vitamin içeren (+takviye) bazı ilaçlar var. Vitamin takviyeleri var, onları da kullanıyoruz. Onları zaten kullanıyorduk.” (Erkek, 37, Lisanüstü, Akademisyen).

“Kelle paça iyi gelir dedik kelle paçaya dayandık Hiç olmazsa, bırakalım vücut kendi, belki kendi kendini onarır takviye alınacak vitaminlerle beslenmeyle.” (Kadın, 38, İlkokul, İşçi).

Sonuç

COVID-19 özelinde Türkiye’de aşılama oranlarına baktığımızda bölgesel farklılıklar dikkat çekici bir düzeydedir. Bu çerçevede aşılama oranı düşük olan Bitlis ilinde elde edilen veriler çerçevesinde aşıya yönelik mesafeli tutumun aşı reddinden ziyade bir aşı kararsızlığı olduğu görülmektedir. Koruyucu uygulamalar ve tedavi yöntemlerinin yeni olması bu kararsızlığın önemli nedenlerinden biridir. Bu noktada yeni bulunan ve yeterince denenmediği düşünülen aşılama ile ilgili sosyal çevre, geleneksel ve sosyal medya tarafından edinilen farklı bilgiler aşılaraya yönelik mesafeyi arttırmaktadır. Çalışmanın altı çizilmesi gereken en önemli sonuçlarından biri salgın sürecinde bireylerin sağlık otoritelerine güvensizliği sonucunda hastalığa yönelik düşünce ve algılarının değişken yapısı temelinde medyadan, çevreden çok çabuk etkilenmeleridir. Bu noktada doktorlara ve bilime güvensizlik, Ulrich Beck’in bilimde aşırı uzmanlaşma artıkça uygarlığın risklerine cevap vermede yetersiz kalacağı yaklaşımı ile açıklanabilir. Uzmanlaşma ile pek çok dala ayrılan ve iş bölümü ile geniş bir çerçeve oluşturan sağlık otoritelerinin görüş farklılıkları ve bu farklılıkların salgın gibi kriz dönemlerinde görünürlüğünün artması, toplumun bilime yönelik güvenini sarsmaktadır (Beck, 2011, s. 87). COVID-19 salgın sürecinin eski yöntemlerin geçersiz olduğu modern dünya risklerinden biri olduğu göz önüne alındığında Beck’in (2011) risk toplumu teorisi çerçevesinde, uzmanlara duyulan ihtiyacı, belirsizlik ve tahmin edilemezliği arttırarak bireylerde sürece ilişkin genel bir güvensizlik yarattığı söylenebilir. Diğer taraftan salgın sürecinde uzman görüşlerinin katılımcılar üzerindeki etkisi ve bağışıklık sistemlerinin güçlendiğine kanaat getirerek kendi çıkarımlarına dayalı olarak aşılama kararı almaları, Beck’in (2011, s. 255) risk toplumu teorisi çerçevesinde günümüz insanların bilimin çaba ve ilerleyişini güvensizlikle izlediği, söylenmeyenleri tahmin ettikleri ve yeni çıkarımlara vardıkları görüşüyle ilişkilendirilebilir. Salgın sürecinde infodemi olarak kavramlaştırılan doğru ve yanlış bilginin geniş kitlelere hızlı bir şekilde yayılması yine Beck’in (2011, s. 22) risk toplumu yaklaşımında “gerçekliğe susamışlık” olarak ifade ettiği duruma karşılık gelmektedir. Birçok kaynaktan yayılan bilgi kirliliği riskli ve risksiz ayrımını muğlaklaştırmakta “değiştirilebilir, büyütülebilir, dramatize edilebilir veya küçültülebilir” hale getirmektedir (Beck, 2011, s. 23). Nitekim görüşmecilerin cevapları, gerçekliğe susamış bireylerin COVID-19 salgınına, önleyici ve tedavi edici yöntemlere yönelik muğlaklık içinde olduklarını göstermektedir.

Bilimselleşme ilerledikçe, risk durumları ve çatışmaları kamu bilincinde ortaya çıktıkça, eylem baskısı artar ve toplumun bilimsel olarak üretilmiş “tabu toplumuna” dönüşme tehlikesi büyür. Bilimler, “tabu kırıcı” değil “tabu tasarımcısı” rolüne bürünür (Beck, 2011, s. 236). Çalışmada da yeni bir tehdit olarak salgına yönelik bilimsel tartışmaların medya ve gündelik yaşamda sıklıkla konuşulduğu, bu bağlamda COVID 19 özelinde salgına yönelik tabuların oluştuğu ve topluma yayıldığı görülmektedir. Aşıların içerikleri, yan etkileri, geliştirilme

süreçlerine ilişkin infodeminin etkisiyle oluşan tabuların, bireylerin aşı kararsızlığı tutumlarını şekillendirmede önemli bir etken olduğu düşünülmektedir.

Ayrıca yapılan görüşmelerde aşı kararsızlığı noktasında yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi demografik farklılıkların etkisi olmadığı görülmüştür. COVID-19 aşısına yönelik mesafeli duruş siyasi, dini bir grup aidiyetinden ziyade bireysel endişeler ve sosyal çevre deneyimleri temelinde şekillenmektedir. Koruyucu önlem olan aşılardan, bireylerin algısında ülkelerin tarihi, geleneği, teknolojisi, uluslararası ilişkiler çerçevesinde bir ulus kimliği bulunmakta ve bu ulus kimlik algısı katılımcıların tercihlerini belirleyebilmektedir.

Çalışmanın sonucunda katılımcıların bireysel, sosyal deneyimleri ve duyularını çerçevesinde PCR testlerine güvenmediği, aşının içeriğine yönelik endişeli olduğu, aşılardan ortaya çıkış ve uygulanma sürecinin yetersiz olduğu, resmi kaynaklarda ve medyada yapılan açıklamaları tutarsız bulduğu, hastaneye başvurup resmi kayıtlarda yer alma noktasında isteksiz oldukları söylenebilir. Hastaneye başvurarak test yaptırma ve tedaviye başlama noktasında kararsız olan bireyler, verilen ilaçları kendi belirlediği sayı ve dozlar çerçevesinde kullanmakta ya da hastalığı ağırlaştırdığını düşünerek bırakmaktadır. Bu bağlamda bireylerin alternatif beslenme biçimleri ve spora yönelerek hastalıkla baş etmeye çalıştıkları görülmektedir.

Tedavi sürecinde verilen ilaçların sayısı, hastane karantina şartları ve ölüm oranlarının yüksekliği, bireylerin aşılardan da kapsayan koruyucu ve tedavi edici yöntemlere karşı güvensizliğini pekiştirmektedir. Ayrıca bireyler komplo teorileri olarak adlandırsalar da sürecin bir biyolojik savaş olabileceğini, aşılama uygulamalarının ilaç fabrikalarının sermayelerini arttırdığını dile getirmekte ve ilaç endüstrisine güvensizliklerini vurgulamaktadır.

Yaşamı tüm yönleri ile etkileyen COVID-19 salgını sonrasında koruyucu ve tedavi edici yöntemler çerçevesinde pek çok toplumsal hareket, yaptırım ve tartışma yaşanmaktadır. Bu noktada aşılara yönelik algı ve aşılama oranları, toplum içinde farklılaşmaya ve gruplaşmaya varabilen bir etki yaratmaktadır. Dünyada sokak eylemleri ile görünürlük kazanan aşı karşıtlığı yeni toplumsal hareketler çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda aşılama yönelik tutumlar, siyasi, ideolojik ve uzun süreli bir örgütlenmeden ziyade bir problem üzerine odaklanmakta ve çevre hareketleri gibi problem sona erdiğinde ortadan kalkmaktadır. Türkiye’de COVID-19 aşılardan yönelik tutumların, dünyadan farklı olarak bir örgütlenmeden ziyade soyut bir tercih aidiyeti olarak ortaya çıktığı ve bireysel endişelerden oluştuğu söylenebilir.

Kaynakça

- Aker, A. A. (2018). Aşı karşıtlığı. *Toplum ve Hekim*, 33(3), 175-186.
- Altun, Ş. (2008). 6-14 yaş arası çocuklarda aşılama oranı ve ailelerin özel aşılardan ilgili bilgi düzeyi. (Uzmanlık tezi). T.C. Sağlık Bakanlığı Bakırköy Dr. Sadi Konuk Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul.
- BBC (2021, 18 Haziran). COVID aşısı: Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde aşılama neden yavaş ilerliyor?. Erişim Adresi (10 Aralık 2021): <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-57513094>
- BBC (2021, 25 Temmuz). Avrupa ve Avustralya’da aşı ve koronavirüs önlemleri karşıtları protesto gösterileri düzenledi. Erişim Adresi (10 Aralık 2021): <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-57960940>
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bozkurt, H. B. (2018). Aşı reddine genel bir bakış ve literatürün gözden geçirilmesi. *Kafkas Journal of Medical Sciences*, 8(1), 71-76.
- Dror, A. A., Eisenbach, N., Taiber, S., Morozov, N. G., Mizrachi, M., Zigran, A., Srouji, S. & Sela, E. (2020). Vaccine hesitancy: the next challenge in the fight against COVID-19. *European Journal of Epidemiology*, 35(8), 775-779.

- Dubé, E., Laberge, C., Guay, M., Bramadat, P., Roy, R. & Bettinger, J. A. (2013). Vaccine hesitancy: An overview. *Human Vaccines & Immunotherapeutic*, 9(8), 1763-1773.
- Dubé, È., Ward, J. K., Verger, P. & MacDonald, N. E. (2021). Vaccine hesitancy, acceptance, and anti-vaccination: Trends and future prospects for public health. *Annual Review Public Health*, 42(1), 175-91.
- Glanz, K. & Rimer, B. K. (2005). *Theory at a glance: a guide for health promotion practice* (2nd Edition). National Cancer Institute (US). Washington, DC: NIH.
- Glanz, K., Rimer, B. K. & Viswanath, K. (2008). *Health behaviour and health education: Theory, research, and practice* (4th Edition). San Francisco, CA, US: Jossey-Bass.
- Hürriyet (2015, 21 Haziran). İkiz bebeklerine aşı yaptırmayan savcının hukuk zaferi, Erişim adresi (10 Kasım 2021): <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/saglik/ikiz-bebeklerine-asi-yaptirmayan-savcinin-hukuk-zaferi-29343111>
- İPSOS (2021, 28 Haziran). Koronavirüs salgınıyla ilgili kamuoyu ve tüketicinin nabzı, Erişim adresi (20 Kasım2021): <https://www.ipsos.com/tr-tr/koronavirus-salginiyla-ilgili-kamuoyu-ve-tuketiginin-nabzi>
- Larson, H. J., Jarrett, C., Schulz, W. S., Chaudhuri, M., Zhou, Y., Dube, E. & Wilson, R. (2015). Measuring vaccine hesitancy: The development of a survey tool. *Vaccine*, 33(34), 4165-4175.
- NTV (2021, 17 Kasım). Uğur Şahin'den kanser aşısı müjdesi: İlk denemeler olumlu sonuç verdi, Erişim Adresi (20.02.2022): <https://www.ntv.com.tr/galeri/saglik/ugur-sahinden-kanser-asisi-mujdesi-ilk-denemeler-olumlu-sonuc->
- Salali, G. D. & Uysal, M. S. (2020). COVID-19 vaccine hesitancy is associated with beliefs on the origin of the novel coronavirus in the UK and Turkey. *Psychological Medicine*, 1-3. Erişim adresi (19 Mayıs 2021): <https://doi.org/10.1017/S0033291720004067>
- Sallam, M. (2021). COVID-19 Vaccine Hesitancy Worldwide: A concise systematic review of vaccine acceptance rates. *Vaccines*, 9(2), 160. Doi:10.3390/vaccines9020160
- Sağlık Bakanlığı (2017, 13-14 Ekim). Sağlık Bakanlığı ulusal aşılama (GBP) programı, Ulusal Sosyal Pediatri Sempozyumu. Erişim adresi (17 Kasım 2021): <http://www.sosyalpediatri.org.tr/uploads/2017/dr-osman-topac.pdf>
- Selçuk, E. B. (2011). Aşıların tarihçesi. *Türkiye Klinikleri Aile Hekimliği - Özel Konular*, 2(5), 1-4.
- WHO SAGE (2014). *Report of The Sage Working Group on Vaccine Hesitancy*. Erişim adresi (15 Ocak 2022): https://www.who.int/immunization/sage/meetings/2014/october/1_Report_WORKING_GROUP_vaccine_hesitancy_final.pdf
- WHO (2021). *The global health observatory, immunization and vaccine-preventable communicable diseases*. Erişim adresi (15 Ocak 2022): <https://www.who.int/data/gho/data/themes/immunization>
- WHO (2021). *Infodemic management: An overview of infodemic management during COVID-19*. Erişim Adresi (20 Ocak 2022): <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/346652/9789240035966eng.pdf?sequence=1>
- Wolfe, R. M. & Sharp, L. K. (2002). Anti-vaccinationists past and present. *BMJ*, 325(7361), 430-432.
- Vulpe, S. N. & Rughiniş, C. (2021). Social amplification of risk and probable vaccine damage: A typology of vaccination beliefs in 28 European Countries. *Vaccine*, 39(10), 1508-1515.

Durkheim'in bilgi ve toplum anlayışı üzerine bir değerlendirme

Bahadır Çoban*

Öz

Sosyolojinin bilimsel rüştünü henüz ispatlayamadığı bir dönemde Durkheim'in yürütmüş olduğu çalışmalar sosyolojiye kendi metodolojisini kazandırma yolunda itici güç olmuştur. O, sosyolojiyi felsefe ve psikolojinin tahakkümünden kurtararak bireysel olanla toplumsal olanın ve öznel çıkarımlarla nesnel verilerin ayrımını sağlamıştır. Durkheim "şeyler" olarak nitelendirdiği toplumsal olguları birey üzerindeki dışsallıkları ve kendilerini ona kabul ettiren baskıcı yönleriyle değerlendirmiştir. Onun determinist sosyolojisinde fail, birey değil toplumdur. Sosyolojiye bilimsel meşruiyet kazandıran *İntihar* çalışması Durkheim'in bireye indirgenen olguların ardındaki toplumu gösterme girişiminin somut örneğidir. *Toplumsal İşbölümü*'nde mekanik ve organik dayanışma olarak sınıflandırdığı geleneksel ve modern toplumların dayanışma biçimlerini her iki toplumun hukuk kurallarını mukayese ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Durkheim modern toplumu anlama görevini sosyolojinin uhdesinde görmüş ve başlangıç noktası olarak basit örgütlenişe sahip ilkel toplumları seçmiştir. Durkheim dinin toplumdan neşet ettiğini belirterek din sosyolojisine yeni bir perspektif katmıştır. Onun bilginin kökenlerine yaptığı yolculuk toplumsal bilginin morfolojisinde yer alan dinselliğe ışık tutma çabasıdır. Durkheim, mantığın, ahlakın, bilimin ve büyük toplumsal kurumların dinden doğduğu düşüncesindedir. Onun sosyolojik kuramının merkezinde toplum vurgusu vardır, ancak toplum kendi varlığının idrakine varabilmeyi ve birliğinin berdevamını dinin sağladığı olanaklara borçludur. Bu metinde Durkheim'in bilgi ve toplum teorisinin dayanak noktaları üzerinde durulacak ve fikirlerinin tartışmaya açık yönlerine temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Durkheim, sosyoloji, toplum, din, işbölümü

An evaluation on Durkheim's understanding of knowledge and society

Abstract

At a time when sociology has not yet been able to prove its scientific status, the studies conducted by Durkheim were the driving force on the way to give sociology its own methodology. By freeing sociology from the domination of philosophy and psychology, he has provided the distinction between the individual and the social, subjective inferences and objective data. Durkheim has evaluated the social phenomena, which he described as "things", with their externalities on the individual and their oppressive aspects that impose them on him. In his deterministic sociology, the maker is the society, not the individual. The study of *Suicide*, which gave scientific legitimacy to sociology, is the concrete example of Durkheim's attempt to show the society behind the phenomena reduced to the individual. He has tried to reveal the solidarity forms of traditional and modern societies, which he classified as mechanical and organic solidarity in *The Division of Labour in Society*, by comparing the legal rules of both societies. Durkheim has seen the task of understanding modern society as the responsibility of sociology and chose primitive societies with simple organization as a starting point. Durkheim has added a new perspective to the sociology of religion by stating that religion emerged from society. His journey to the origins of knowledge is an effort to shed light on the spirituality in the morphology of social knowledge. Durkheim has believed that logic, morality, science, and great social institutions arose from religion. At the center of his sociological theory is the emphasis on society, but the society owes its ability to realize its own existence and the perpetuation of its unity to the opportunities provided by religion. In this text, the main points of Durkheim's theory of knowledge and society will be emphasized, and the controversial aspects of his ideas will be touched upon.

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Gazetecilik Anabilim Dalı,
E-posta: bahadir88coban@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8123-2521

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 27/04/2022

Kabul - Accepted: 26/06/2022

Atıf – Reference: Çoban, B. (2022). Durkheim'in bilgi ve toplum anlayışı üzerine bir değerlendirme. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 115-130.

Keywords: Durkheim, sociology, society, religion, division of labor

Giriş

Sosyolojinin bilimsel bir disipline kavuşma sürecinde Emile Durkheim'in çalışmaları önemli kilometre taşlarından birisini oluşturur. Onun temel yönelimi felsefe etkisi altında bulunan sosyolojinin inceleme alanını gözlemlenebilir olgular sahasına çekebilmektir. Kendisinden önceki sosyologların soyut düzeyde bıraktığı bilimselleşme atılımı Durkheim'in ampirik çalışmalarında canlılık kazanır. Durkheim'in sosyolojik araştırma motivasyonunun merkezinde toplumun ampirik düzeyde ele alınabileceği fikri yatar. Pozitif bilimlerin öncülüğünde doğa yasalarının açıklığa kavuşmaya başlaması toplumların da bilimsel yöntemlerle incelenebileceğine ve toplumsal eylemin akış yönüne dair kestirimde bulunmaya yönelik bir kapı açmıştır. Durkheim sosyolojinin muteber yönünü doğa yasalarına neden sonuç ilişkisi bağlamında açıklık getirmeyi hedefleyen pozitif bilimlerin yolu olarak görmüştür.

Durkheim'in döneminde sosyoloji, olguları bireye indirgeyen psikoloji ve düşünümsel akıl yürütme sınırlarıyla çevrili olan felsefe arasında multidisipliner bir görünümde. Onun çalışmaları bir yönüyle sosyolojiyi, psikoloji ve felsefenin tahakkümünden kurtarma uğraşı olarak addedilebilir. Nitekim onun kavrayışında toplumsal çözümleme nesnel ve genellenebilir sonuçlara ulaşma hedefindeki sosyolojinin uhdesinde olmalıdır. Durkheim'in bireyle kurduğu sosyolojik ilişki düzeyi bireyin toplumsal bir varlık oluşuyla çerçeveselir. O, kişiselliğinden kuşku duyulmayan intihar olgusunun yaslandığı toplumsal sebepleri aydınlatmaya çalışırken toplumun birey üzerindeki belirlenimine dikkat çekmek istemiştir. Toplum bireylerin bir araya gelişleriyle vasat bulan yapıdan farklı gören Durkheim düşüncesinde toplum, işlevsel yapılardan müteşekkil canlı bir organizma gibi organların tekil konumlarından bağımsız bir bütünlüktür. O, Comte ve Spencer'dan devraldığı yapısal işlevselci toplum görüşünü sistematize ederek sosyolojik araştırmalarının referanslarından biri haline getirmiştir.

Durkheim (2004a), sosyoloji biliminin pratikte izlemesi gereken yolları *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eserinde detaylı bir biçimde sunar. Pozitivist karaktere büründürmek istediği sosyolojinin nesnelliği yakalayabilmesinin ve toplumsal davranışa neden-sonuç bağlamında açıklık getirebilmesinin başlıca koşulunu toplumsal olguları "şeyler" olarak ele almakta görür. Durkheim düşüncesinde toplum *sui generis*, yani kendine özgü bir yapıdır ve asırların birikimiyle ortaya çıkan toplumsal olgular üzerinde birey eyleyişlerinin tesiri yoktur. Bununla beraber fen bilimlerinin yakalamış olduğu genellenebilir sonuçlara kıyasla, karmaşık düşünce ve eyleyiş biçimlerinin domine ettiği toplumdan güvenilir veriler sağlayabilmenin zorluğu Durkheim'in aşması gereken bir sorunsal olarak karşısına çıkar. Bu problematik durum onun pozitivist girişiminin nesnelliğine yönelik bazı eleştirilere davetiye çıkarmıştır. Nitekim erken dönem eserlerinde dolgun bir yere sahip olan kolektif bilinç mefhumu, doğrudan gözleme elverişli olmayan yapısı nedeniyle değer yansızlık iddiasını tenakuza düşürür. Doktora çalışması *Toplumsal İşbölümü*'nde (2020) kolektif bilinçle ilintili dayanışma biçimlerinin geleneksel ile modern toplumlar arasındaki başkalaşımını hukuk kuralları mukayesesi yoluyla incelerken bu boşluğu telafi etme kaygısı görülür.

Durkheim ahlakı doğrudan gözlemlemeye yönelik bir araştırmaya girişmese de onun sosyolojik tasvirlerinin merkezinde toplumun hangi ahlaki bağlayıcılıklar temelinde varlığını sürdürebileceğine ilişkin kaygı yatar. Endüstriyel üretimin devingenliği altında yeni bir toplum örgüsü ortaya çıkmıştır ve geleneksel toplum düzeninden modernizme yapılan bu sıçrayış, sancılı bir dönüşüm evresinin uğrağında gerçekleşmiştir. Nüfusun yoğunluk kazanmasına bağladığı işbölümünün gelişimi onun teorisinde toplumun ileri bir seviyesine işaretler. Fakat geleneksel toplumu konsolide eden spiritüel değer ve normların gevşemesiyle beliren ahlaki gerilemenin neyle ikame edileceği sorusu Durkheim'in başlıca sorunsallarından

biri haline gelir. Olgun zamanlarında yöneldiği din araştırmalarındaki temel itkisi modern toplumlarda ahlaki gevşemenin serbest bıraktığı sosyal bunalımlara karşı toplumsal bütünlüğün hangi kolektif koşullarda figüre edilebileceğidir.

Durkheim, mantığın, ahlakın, bilimin ve büyük toplumsal kurumların dinden doğduğu düşüncesindedir. Bilginin kökenlerine yaptığı yolculukta, toplumsal bilgi kategorilerinin soy kütüğünde bulunduğunu düşündüğü dinselliğe ışık tutma çabası vardır. Onun sosyolojik kuramının merkezinde toplum vurgusu vardır, ancak toplum kendi varlığının idrakine varabilmeyi ve birliğinin berdevamını dinin sağladığı olanaklara borçludur. Bu metinde Durkheim’ın bilgi ve toplum teorisinin dayanak noktaları üzerinde durulacak ve fikirlerinin tartışmaya açık yönlerine temas edilecektir.

1. Durkheim’in sosyolojik yöntemi ve bilgi anlayışı

Durkheim bireye içkin olanı toplumsal olandan ayırır ve toplumu kendine özgü bir yapı olarak kabul eder. Toplum, bir araya gelmiş bireylerin toplamı değil, bütünlüğün yarattığı yeni ve farklı bir mekanizmadır. Bu ayrım bir üstünlük alameti olmaktan ziyade kendine özgü bir açıklamayı gerektiren bir duruma işaret eder (Cosser, 2015, s. 128). Comte ile sosyoloji alanına giren yapısal işlevselci teori toplumu yaşayan bir organizmaya benzetmiştir. Fakat Comte’da bu tezi geliştirme girişimi yetersiz düzeyde kalır. Herbert Spencer biyolojik ve toplumsal sistemler arasındaki benzerliklerin üzerine daha çok giden isimlerden biri olsa da yapısal işlevselci düşüncenin esas gelişimi modern toplumu farklı parçaların işlevsel bütünlüğü olarak ele alan Durkheim’in fikirleriyle sağlanmıştır (Poloma, 2017, s. 49-53). Durkheim nazarında sosyoloji, doğa yasalarını ortaya koyan bilimlerden birisidir ve amacı da nedensellik ilkesi etrafında toplumun anlaşılır kılınmasıdır (Ergun, 1984, s. 59). Sosyoloji aynı zamanda sosyal sorunların çözüme kavuşturulmasında da rol sahibidir. Durkheim pratiklere yansımaya bir sosyolojinin bilimsel değeri olmadığını düşünmüştür. Sosyoloji biliminin kılavuzluğuysa ancak ampirik çalışmalara dayanmak suretiyle sağlanabilir (Jensen, 2018, s. 58; Küçük, 2020). Nitekim Durkheim’in kendisinden önceki sosyologlara yönelttiği en esaslı eleştirilerden birisi toplumu bilimsel düzeyde incelemek yerine akıl yürütmenin sınırlarını aşmamış olmalarıdır.

Onun toplumsal olguları “şeyler” olarak değerlendirmesi sosyolojinin bilimsel statüsüne yaptığı vurgudan ileri gelir (Demirbaş, 2021). Durkheim’a göre Comte toplumun yasalarını saptamaya çalışmakla birlikte onun “Üç hal yasası” olarak tanımladığı toplumsal evrim şeması bilimsel bir temele değil, Comte’un ütopyik fikirlerine dayanır (Collins, 2015, s. 203-204). Comte evrimin hangi sıralama ve düzene dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koymak üzere bir girişimde bulunsa da Durkheim olguların kendilerini bu kadar basitlikte sunmayacağını ileri sürer. Durkheim birbiri ardına gelen toplumlar arasındaki farklılaşım düzeyinin öncekinde olmayanın sonrakine eklemlendiği bir çizgisellik arz etmesi halinde büyük ölçüde birbirini tekrarlamaktan ibaret olan toplumlara bakılarak insanlığın en ileri aşamasının geri toplumlar için bir kriter olarak ortaya konulabileceğini söyler. Yine de toplumlar birbirinden bağımsız olarak doğup büyümekte ve yok olmakta, sonraki toplum öncekine kıyasla yeni özellikler kazanırken bir kısmını da yitirmesiyle tezahür etmektedir. Durkheim toplumların birbiri ardına gelişinin geometrik bir çizgiden ziyade dalları değişik yönlere doğru büyüyen ağacı andırdığını söyleyerek (Durkheim, 2004a, s. 78-80) Comte’un basitten mükemmele ilerleyen toplumsal evrim şemasının çizgiselliğine şerh düşer ve toplumların grift yapısının ancak görgül araştırmalarla çözümlenebileceğine ilişkin bilimsel görüşünü yinelemiştir.

Durkheim sosyolojiye bilimsel bir metodoloji kazandırma amacıyla kaleme aldığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’na, dönemin sosyologlarının ve sosyoloji anlayışının eleştirisiyle başlar. Spencer ve Comte gibi sosyologları toplumla ilgili bilimsel bir metodolojiye dayanmayan birtakım genellemeler yapmakla (Durkheim, 2004a, s. 41)

eleştirmesinin altında sosyolojinin ampirik çalışmalara yönelmesi gerektiğine ilişkin düşünce yatar. Comte ve Spencer toplumu ampirik düzeyde ele almak yerine felsefileştirmeye çalışarak soyut kavramsallaştırmalara başvurmuşlardır. Stuart Mill yöntem sorununu ele almakla birlikte Comte'un söylediklerini tekrarlamaktan öteye geçememiştir (Köseihal, 1971, s. 31; Ritzer, 2014, s. 188). Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'ndaki tok sözlü hükmü, bilimsel yöntemden yoksun ve sübjektif çıkarsamaların sonucundan başka bir şey ifade etmeyen yaklaşımların çöpe atılması gerektiğidir. Zira bilimsel yönteme dayanmayan düşünce yapıları kısa süreli ve öznel değerlendirmeler yaratır (Bauman, 2013, s. 205). O, toplumsal fenomenleri kendine özgü yapılar olarak ele almıştır. Toplumsal fenomenler toplumsal olgulardır ve sosyolojinin inceleme alanına girerler (Coser, 2015, s. 127). Toplumsal olgular, eyleyenlerin dışında, onları zorlayıcı toplumsal yapılar ve kültürel normlardır (Ritzer, 2014, s. 188). Bireyler bir normu ihlal ettiklerinde toplumun bu dışsal baskısını net bir biçimde hisseder (Schiermer, 2019). Durkheim'in baskı sözcüğüyle kastettiği durum, bireyi çepeçevre kuşatan eylem ve düşüncenin kolektif biçimlerinin bireyin dışında ve ondan bağımsız bir şekilde yer alışıdır (Durkheim, 2004a, s. 36). İnsanlar, yaratımında aktif rol oynamadıkları toplumsal olgular dünyasının içerisine düşerler. Toplumsal olgular bireylere hazır kalıplar halinde, toplum tarafından bir nevi "zorunluluklar seti" olarak sunulur. Bireyin kolay kolay kıramayacağı bu bağlayıcı irade, toplumun ortak ve emredici sesidir.

Durkheim insanların bir yurttaş, aile üyesi, eş veya ağabey olarak yerine getirilmesi zorunlu olan bir takım görev ve yükümlülüklerle sahip olduklarını söyler. İnsanlar toplum tarafından kendilerine verilen rolleri içselleştirmek ve uygulamakla sorumludur. Benzer biçimde dinsel inanışlar, gelenek ve görenekler de bireyden önce bulunurlar. Onları yaratan da insan değil toplumdur (Durkheim, 2004a, s. 48). Bu toplumsal örgünün dışına çıkan bireyler kaçınılmaz olarak topluluğun bir takım yaptırımlarıyla karşılaşır. Toplumca kabul edilen değerlerin inkar edildiği durumlarda kimi zaman hukuki biçimler alabilen kimi zaman da kınama ve ayıplamayla sonuçlanan geri dönüşümler oluşur.

Durkheim'in toplumsal olgularla ilgili düşüncesi, onlara "şeyler" gibi yaklaşılması ve olguların birey zihinlerinin dışında, gözlem ve deney yoluyla incelenmesi gerektiğidir (Ritzer, 2014, s. 188). "Şeyler" gibi yaklaşılmasının ön koşulu, bilimselliği bulandıran ve çarpıtan öznel nosyonlardan arınmayı gerektirmektedir. Fizik ve kimyadaki bilimsel atılımdan önce insanlar yöntemsizce edinilmiş bir takım nosyonlardan hareket etmiştir. Bunun nedeni, düşünömsel akıl yürütmenin bilimsel çalışmaların önceli olmasıdır. Bilimin yaptığı şey düşünömsel akıl yürütmeye bir yöntem kazandırmak ve onu işler hale getirmektir (Durkheim, 2004a, s. 71-72). Durkheim'in düşüncesinde öznel nosyonların yorumlamalardan müteşekkil yapısı nesnel bilgiye ulaşılmasının önünde set olarak görölmektedir. Sosyolojinin toplumsal olguları bilimsel bir metotla açıklayabilmesi ve bu açıklama koşulunun da toplumsal olgunun bireyden bağımsız ve gözlemlenebilir bir temele dayanması gereklidir. Ekseriyetle kendisinden önceki sosyologların düştüğü yanlış, toplumsal olanı açıklarken deneyimlerden değil fikirlerden hareket etmeleridir.

Toplumsal fenomenlerin normal ve patolojik türlerinin ayırımına varılması *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda Durkheim'in amaçlarından bir diğeridir. Suç olgusuna referansla açıkladığı normal ve patolojinin saptanmasında Durkheim suç olgusunu normalin içerisinde kategorize eder. Suç, eylemin niteliğine dair toplumu ortak bir kanıda buluşturması bakımından yararlı bir işlev de görür (Demirbaş, 2021). Nitekim suçu belirleyen kolektif bilinçtir. Onun erken dönem çalışmalarında önemli bir yere sahip olan kolektif bilinç kavramı toplumsal gerçeğin temelidir. Kolektif bilinç, bir toplumun bireylerindeki ortak inanç ve duyguların bütünüdür (Ergun, 1984, s. 56). Bireylerde tecessüm etmekle birlikte kolektif bilincin asıl kaynağında toplum vardır (Özyurt, 2007). Durkheim'in toplumun odak noktası olarak kolektif bilincin üzerinde durması onun tinselci eğiliminin emaresidir. Maddi dünya, ancak abstre bir kavram olan bilincin tezahürlerini yansıttığı bakımından onun ilgi

alanına girer (Köseihal, 1971, s. 180). Fakat kolektif bilinç öylesine belirsiz ve tanımlanışı güç bir alana sahiptir ki onu doğrudan araştırmanın olanağı yoktur (Ritzer, 2014, s. 194). Bu zorluğun farkında olan Durkheim kolektif bilincin dolaylı yoldan yansımalarını taşıyan, yasalar, dinsel metinler gibi gözlemlenebilir olguların araştırmasına yönelmiştir (Giddens, 2012, s. 47). Doktora çalışması olan *Toplumsal İşbölümü*'nde geleneksel ve modern toplumları hukuk kuralları bakımından mukayese ederek kolektif bilinçle farklı dayanışma türleri arasındaki ilişkinin izlerini sürmüştür.

Durkheim'ın zihnin düşünce kategorilerinin toplumsal yaratımlar olduğuna inanmaktadır. Onun bilgi sosyolojisi anlayışı, son dönem araştırmalarını yoğunlaştırdığı din sosyolojisiyle yakından ilişkilidir. Ona göre zihinlerimize işlenmiş olan düşünce kategorileri ilkel toplumların dünya tasarımından doğmuştur. İlkel insan düşüncesiye dini inanışların ve din olgusu etrafında evrilen toplumsal ilişkilerin belirlenimi altındadır. İlk oluşan sınıflar insan sınıflarıdır ve ilkel toplumlar doğayı ve dünyayı zihinlerinde kategorize ederken pratikte var olan sınıflandırmalardan yararlanmışlardır (Coser, 2015, s. 136). Nitekim *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde incelemiş olduğu Avustralya soy kümelerinde evren ve doğaya ilişkin sınıflandırmaların kendi toplumsal düzenlerinden yola çıkılarak tasarlandığı tespitine yer verir. Orada, birbirlerine karşıt nesne ve olgular farklı soy kümeleri tarafından bölüşülmüş durumdadır. Örneğin Güneş bir soy kümesine aitse Ay ve yıldızlar diğerlerine tahsis edilmiştir. Durkheim buradan yola çıkarak mantıksal dizgelerin kökeninin toplumun bu ilkel formundan türediğini iddia eder (Durkheim, 2018, s. 208-209). Din olgusunun düzenleyici ilişkileri altında insanın doğa, evren gibi çevresel faktörleri sınıflandırma ve kategorize etme ihtiyacı mantıksal düşünme yetisinin gelişimine yataklık yapmıştır. Ayrıca burada klanlara ve totemlere göre sınıflandırılmamış hiçbir şey yoktur. Bu da dolaylı olarak dinsellik tarafından biçimlendirilmeyen hiçbir şey olmadığını göstergesidir (Durkheim, 2018, s. 216).

Durkheim *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde bilim felsefesine hâkim olan apriorizm ve ampirizmin dayanak noktaları üzerine eğilir. Ampirizm bilginin kaynağını deneysel duyuma indirgemekte ve zihinsel tasarımları özel bilincin yaratımı olan kurgular olarak nitelendirmektedir. Oysa Durkheim'a göre bu tasarımlar hem insandan bağımsız olmalarıyla hem de ona varlığını kabul ettiren zorunluluklarıyla bütün zihinlerin ortak buluşma alanlarıdır. Ampirizmin dolaylı yoldan yaptığı şey, toplam tasarımların bütününden başka bir şeyi ifade etmeyen aklı yadsımak ve sonuç olarak mantıksızlığa kapı aralamaktır (Durkheim, 2018, s. 36-37). Durkheim toplumsal yaratımlar olarak betimlediği tasarım ve kategorilerin nesnelliklerine ve bilimsel olarak incelenebileceklerine işaret eder. Tasarımları ve onların bir bütün halinde yer aldığı aklı devreden çıkaran ampirist düşünceye yönelik eleştirisi buna dayanır.

Tasarımların her şeyden önce var olduğunu öne süren aprioristler içinse akıl dünyayı açıklığa kavuşturacak en iyi araçtır. Bunun için düşünme yetisine deney sınırlarını aşma gücü tanınması yeterlidir. Aklın bu gücü insanın bilişsel doğasından gelir. Oysa Durkheim'a göre usun bu ayrıcalığa nereden sahip olduğuna açıklık getirmeyen bu düşünceler yavandır ve deneyimin kendisinin neden yeterli olmayarak deneyden önce bazı koşulların bulunmasının gerekleri somut biçimde ortaya konulmalıdır. Ona göre tasarımlar toplumun ortak ürünüdür ve topluluğun ekonomik, dini, ahlaksal örgütlenişine göre biçimlenmişlerdir. Kendine özgü bir gerçekliğe sahip olan toplumu anlatan tasarımlar kuşaktan kuşağa birçok beynin, geniş bir işbirliği sonucu iç içe geçmiş olan düşünce ve duyguların eseridir. Aklın deney sınırlarını aşma gücü buradan gelir. Ortak yaşamın gerçekleşmesinde ve insanlar arasındaki temel düşüncelerdeki anlayış birliğinin sağlanmasında ortak tasarımların olmazsa olmaz bir yeri vardır. Zaman, uzay, neden, sayı gibi temel düşünce sistematiği üzerinde türdeş bir yaklaşımın kazanılması toplumsallığın bekasını olanaklı kılmıştır. Tasarımların toplumsal öğelerden yapılmış olmaları onların nesnelliklerine de hâle getirmez. Tam aksine, taşıdıkları toplumsal köken, insan tabiatının doğal yapısının tezahürüdür (Durkheim, 2018, s. 37-42).

Özetle Durkheim bilgiyi sadece deneyimin ürünü olarak gören ampirizme ve kategorilerle doğduğumuzu savlayan apriorizme birtakım eleştiriler getirmiştir ve kategorileri toplumsal yaratımlar olarak tasvir ederek bilginin kökenini toplumsal olgularla açımlayan güçlü bir bilgi sosyolojisi ortaya koymuştur (Ritzer, 2010, s. 212). Diğer yandan Durkheim ampirik araştırmalara aklın felsefi içermelerini bilimsel sorguya tabi tutmak gibi bir misyon da yüklemiştir (Berkkurt, 2011). Onun bilgi sosyolojisi bilim felsefesine hakim olan iki yaklaşımın harmanlanması ve *sui generis* toplumun kendine özgü kuralları olan bilimsel bir yordamla ele alınması olarak değerlendirilebilir.

2. Durkheim’da toplumsal dayanışma

Sanayi Devrimi büyük kentlerde her biri farklı iş kollarına bölünmüş yeni meslek alanları yaratmıştır. Ortaya çıkan işbölümü olgusu yalnızca ekonomik açıdan değerlendirilebilecek bir değişimle sınırlı kalmayarak siyasal, idari, yargısal, hatta sanatsal ve bilimsel düzeyde uzmanlaşmayı getirmiştir (Durkheim, 2020, s. 64). Belli bir uzmanlık alanına sahip olmaksızın her alanda görece bilgi sahibi olan ve bu özelliğiyle toplumda seçkin bir yer edinen eski insan tipolojisinin durumu modern dönemde tembel ve gevşek bir eğitimin emaresi olarak görülmüştür (Durkheim, 2020, s. 66). Durkheim toplumsal bir olgu olarak ele aldığı işbölümünün ortaya çıkışını bir başka toplumsal olgu olan nüfus yoğunluğu ile açıklamış ve buna “dinamik yoğunluk” adını vermiştir. Ona göre nüfusun çoğalarak kırsaldan kente doğru yığılma göstermesi işbölümünde zoraki bir ayrışmanın tetikleyicisidir. Bu durum kaynakların bölüşümüne dair olası bir çatışma yerine toplumsal uyumla neticelenen işbölümü çeşitliliğini yaratmıştır (Ergun, 1984, s. 58). Durkheim’in temel ilgisi toplumsal düzenin sürdürülebilir koşullarının desteklenmesi ve bireylerin değişen şartlara ayak uydururken kendilerini toplumun bir parçası olarak görebilmeleridir (Ritzer, 2014, s. 198). Primitif toplumların dayanışmacı yapısı kolektif bilincin herkes tarafından paylaşılmasıyla sağlanırken modern toplumlarda bu fonksiyon işbölümü tarafından yerine getirilir. Durkheim eski ve yeni toplumun dayanışma biçimlerini karşılaştırarak nesnel bir sonuç elde etme amacındadır. Fakat toplumsal dayanışma olgusunun ahlaki değer içeren yapısı ve doğrudan gözlemlemeye elverişsizliği onun ancak simgesel boyutuyla ele alınmasını gerektirir. Bu simge hukuktur (Durkheim, 2020, s. 91). Durkheim *Toplumsal İşbölümü*’nde farklı dayanışma türlerine göre sınıflandırdığı geleneksel ve modern toplumları hukuk kuralları üzerinden mukayese eder.

Toplumları bir arada tutan şey, değerler, normlar ve menfaat birlikteliğidir. Üyeler arasındaki bağlayıcı değer ve normların sayısı ne kadar fazlaysa toplumsal düzen de o kadar sağlam bir temelde ilerler (Aksakal, 2021). Durkheim geleneksel toplumun üyeleri arasındaki yaşam pratiklerinin benzerliğinden yola çıkarak onları mekanik dayanışma sınıflandırması içerisine alır. Modern öncesi dönemde bilim, sanat, bilgi, üretim faktörleri homojen bir karakterdedir ve bireyler birbirlerine kıyasla pek az farklılıktadır. Toplumsal bağın sürekliliği, üyeler arasındaki kolektif bilincin yaygınlığıyla ilintilidir (Gözaydın & Gülsoy, 2010). Mekanik dayanışmanın var olduğu bir düzende bireylerin rolleri oldukça benzerdir ve bu benzerlik inanç, davranış, yaşam biçimi ve ahlak anlayışında kendisini gösterir. Toplumun üyeleri arasındaki bilişsel network ve topluluğu bir arada tutan kolektif inanışlar her bireyin içselleştirdiği bir zemine sahiptir.

Mekanik dayanışmanın geçerli olduğu bir toplumda baskıcı hukuk kuralları hâkimdir (Yükselbaba, 2017). Bu toplumlarda ortak ahlaki bağlar toplumun tüm fertlerince paylaşılırken insanlar eyleyiş ve düşünüş biçimleri bakımından birbirlerine benzerler. Toplumun ahlaki normlarının ihlal edilmesi çoğu birey tarafından tepkiyle karşılaşır. Müsterek değerlere karşı işlenen suçları ağır yaptırım ve cezalandırma mekanizmalarıyla bastıran bir hukuk sistemi vardır. Hırsızlık yapanın eli kesilebilir, kutsal değerlere yönelik sözlü saldırılar dilin kesilmesiyle sonuçlanabilir (Ritzer, 2014, s. 200). Geleneksel toplumun ceza sistemi kolektif bilincin yansımaları taşır. Kolektif bilinç ne kadar yaygınsa bireyin

toplumla uyum derecesi o kadar yüksektir (Durkheim, 2020, s. 141). Fakat mekanik dayanışmayla toplumsal ilerleme birbirine ters orantılıdır. Mekanik dayanışmanın giderek zayıflaması toplumsal ilerlemesinin bir neticesi olarak ortaya çıkar ve bu ilerleyiş toplumsal bir çözülme emaresinden ziyade, işbölümü temelinde yükselen yeni bir dayanışma biçiminin oluşumunu işaret eder. Kolektif bilincin üstlendiği rol, artık işbölümünün uhdesindedir ve toplumsal birliğe olan bağlılık en dirençli mekanik dayanışmanın bile sağlayamayacağı şekilde işbölümü tarafından sağlanır (Durkheim, 2020, s. 210-211). İşbölümüne dayalı toplumların dayanışma biçimi Durkheim tarafından organik dayanışma olarak adlandırılır.

Durkheim'a göre mekanik dayanışmanın yerini organik dayanışmaya bırakması tarihin bir yasasıdır (Durkheim, 2020, s. 213). Nüfus yoğunluğunun artışı işbölümündeki serpilmeyi ve uzmanlaşmayı getirmiştir. İnsanlar artık toplumun ihtiyaç duyduğu şeylerin küçük bir kısmını üretir hale gelirler ve her birey diğerinin üretimine ihtiyaç duyar. Bireylerin bu farklılaşımı birbirlerine olan bağımlılıklarını artırır (Collins, 2015, s. 194). Geleneksel toplumun türdeş morfolojisi, bağımlılık ilişkilerinin benzerliğiyle karakterize olurken modern toplumun harcı farklılıkların karşılıklı ihtiyacıyla karılır. İşbölümü, uzmanlaşma, tarihte hiç olmadığı kadar artış gösterir ve bireyler ancak bir konunun, bir meslek dalının sınırlı bir alanında kendilerini geliştirebilme imkanına sahip olur. Bireysel farklılaşma böylece, topluluk kültüründen bir sapma biçimi olarak değil, toplum adına gerçekleşmesi zaruri olan bir ihtiyaç halini alır. Toplum artık kendi üyelerinin farklılaşması zemininde bütünlüğünü koruyabilir.

İşbölümüne dayalı toplumların hukuk sistemi geri verdirici karakterdedir. Durkheim buna onarıcı hukuk adını verir. Bu yaptırımın temel özelliği bastırıcı hukukta olduğu gibi bireylere bedel ödetmesi değil oluşan zararın karşılanması ve koşulların eski durumuna döndürülmesidir. Burada cezalandırma mekanizması yerine onarım mekanizması ağır basmaktadır (Durkheim, 2020, s. 143). Durkheim bu durumu canlı organizmalardaki sinir sistemine benzetir. Organizmalardaki sinir sisteminin özelliği vücudun işlevsel parçalarını uyum içerisinde düzenlemektir. Onarıcı hukukun yaptığı da budur (Durkheim, 2020, s. 161). Bunun sebebi organik dayanışmanın olduğu toplumlarda kolektif bilincin mekanik dayanışmanın bulunduğu toplumlara nazaran daha zayıf olmasıdır. İşbölümü ve uzmanlaşmayla beraber bireysel farklılaşma toplumsal bir kaideye dönüşürken hukuk sistemi de geleneksel-dini karakterinden evrilerek birey merkezli bir alana oturmuştur.

Mekanik dayanışmanın geçerli olduğu toplumda birey kişilikleri toplumsallık içerisinde erimiştir. Oysa organik dayanışmanın olduğu toplumda bireyler kendilerine özgü bir etkinlik alanlarına sahip olurlar ve işbölümü ilerledikçe bireylerin toplumla kurduğu bağ kuvvetlenir (Durkheim, 2020, s. 163-164). Durkheim organik dayanışmanın modern toplumunu, uzmanlaşma ve dayanışmanın gelişkin bir boyuta ulaştığı ileri bir toplum modeli olarak karşılar (Salman, 2019). Fakat organizmanın bu en gelişkin evresi yapısal birtakım problemleri de beraberinde getirir. Örneğin pazar olanaklarının sınırsız genişlemesi ve büyük sanayilerin ortaya çıkışıyla makineler insan gücünün yerini almaya başlar. İşçinin sanayideki faaliyetleri onu aile yaşamından uzaklaştırır. Sanayi toplumunun bu yeni biçimi yeni bir örgütlenme tipini zorunlu kılar, fakat örgütlenmenin yavaş seyri devrimin olağandışı hızda ilerleyişine ayak uyduramaz. Çatışma içindeki çıkarlar dengeye ulaşacak zamanı bulamaz ve böylece işbölümünün dayanışmayla sonuçlanmadığı bir kuralsızlık durumu ortaya çıkar. Durkheim buna "anomi" der (Durkheim, 2020, s. 421-423). Geleneksel toplumda dini bir karakter taşıyan ahlaki denetimin modern toplumda etkisini yitirmesi bireylerin gündelik yaşamlarını anlamsız bulmaya başlamalarına da sebebiyet vermiştir (Giddens, 2012, s. 48-50). Yine de Durkheim anomiyi işbölümünün zorunlu bir sonucu olarak değil, ayrıksı bir durum olarak görür. Çözüm olarak işbölümünün olağan seyrine müdahale edilmemesini önerir. İktisatçılar işbölümünün üretimin verimliliğini artırma yönüne odaklandıkları için dayanışmayı sağlayacak koşulları karanlıkta bırakmışlardır. Oysa olağan durumda uzmanlaşmanın yerine getirilişi, bireyi makineye indirgeyen olumsuz şartları doğurmadığı

gibi işbölümünün kendiliğinden gelişen biçiminde bireyler kendi iş alanlarına kapanıp kalmazlar ve çevreyle etkileşim düzeyleri yüksektir (Durkheim, 2020, s. 425-426). Durkheim işbölümünün yarattığı birey odaklı dayanışma biçimine dair umut beslemekle birlikte ahlaki bağların zayıflayışının toplumda bir çözülme yaratabileceğine dair çekincelerini de dile getirir. Nitekim ahlaki doğrudan gözlemlemeye yönelik ampirik bir araştırmaya girişirse de Durkheim bir ahlak sosyoloğudur. Ritzer'in belirttiği üzere (2014, s. 193), Durkheim'in sosyolojisi ahlaka duyduğu ilginin bir yan ürünü olarak görülebilir. Onun işbölümü, intihar ve din üzerine yaptığı çalışmalar toplumsal dayanışmayı sağlayacak bir ahlaki düzenin zorunlu olduğunu gösterir (Swingewood, 1998, s. 155). İnsan ancak ahlak kuralları tarafından düzenlendiği ölçüde toplumsal varlığını duyumsayabilir ve kolektif kimliğe sahip bir toplumsal yapı bu sayede ortaya çıkabilir (Aksakal, 2021). Farklı bir ifadeyle, bireyin gerçek özgürleşimi arzu ve çıkarlarını ahlaki bir disipline adanmasıyla ortaya çıkar. Dizginlenmeyen birey, gemlenmemiş tutkuların esiridir.

Durkheim'a göre toplumun kendine özgü varlığı bireyden öncedir ve önceliklidir (Toktamış, 2010). Faydacı kuramların bireyin mutluluğa erişimini, eylemlerin çıkar ve arzulara kanalize oluşuyla anlamlandırmasına karşı Durkheim kişisel amaca dayanan hiçbir eylemin ahlaki bir değerinin olmadığını düşünür. Bir eylemin ahlaki niteliği bireysel çikardan arınma derecesiyle ortaya çıkar. İnsanın yaşamsal ihtiyaçlarını sürdürmek için giriştiği eylemin ahlaki bir yönü bulunmaz, çünkü hayatta kalma uğraşı ahlak açısından nötrale bir durumu ifade eder. Fakat ailesinin yaşamsal olanaklarını sağlamak amacıyla edimde bulunan birey ahlaki bir hareket sergiler (Durkheim, 2004b, s. 64-65). Dolayısıyla Durkheim'in ahlaki yaklaşımının bireyciliği dışlayan özgeci bir ahlak biçimi olduğu ileri sürülebilir.

Liberal kuramcı ve iktisatçılar bireylerin rekabet ilişkilerini dışsal müdahaleden arınmış bir alana çekerek topluma düşen tek sorumluluğun yarışma halindeki özgür bireylerin birbirlerine zarar vermelerini engelleyecek düzeyde sınırlı bir otorite sağlaması olduğunu ifade ederler. Oysa Durkheim özgürlüğün bilakis bir düzenlemenin sonucu olduğunu ifade eder. Özgürlük toplumsal eylemin karşıtı değil, sonucudur (Durkheim, 2020, s. 440). Durkheim'in düşüncesi toplumun bir doğal seçim ilkesi gereği en uygun olanın hayatta kalması yoluyla geliştiğine inanan Herbert Spencer gibi liberallerden farklıdır. Var olma mücadelesini ve herkesin herkese karşı savaşını onaylayan bu tür egoist bireycilik, toplumsal işbölümünün gelişimini bozar (Tada, 2020). Dolayısıyla toplum duruma müdahil olarak bireyin hem kendisine hem de topluluğa faydalı olacağı dengeli şartları dizayn etmelidir (Sönmez, 2019). Özgürleşim çitasını dışsal müdahale yokluğuna indirgeyen liberal kuramcılar kendi zevk ve hırslarına adanmış insan tipolojisini muteber görerek toplumsal çıkarı tali bir alana itmiştir. Durkheim'in ahlakla ilgili görüşlerinin temelindeyse bencil bireyciliğin dünya tasarımına toplumcu bir yergi yatar.

Modern toplumun en büyük vaatlerinden birisi de eşitlik mefhumudur. Fakat Durkheim'a göre eşitlik idealinin önşartı dışsal koşullar arasındaki farklılıkların törpülenmesidir. Eşitsizliğin temeli doğuştan gelen bir takım ayrıcalıklar gibi dışsal koşullara bağlıysa onun *Toplumsal İşbölümü*'nde ileri sürdüğü işbölümünün doğal gelişim koşulları sekteye uğrar (Durkheim, 2020, s. 437-438). O, miras yoluyla edinilmiş servetin eşit rekabet şartlarını ortadan kaldırdığına inanır. Kapitalizmin mülkiyet ilişkileri ve miras biçimi bireysel yetenekleri ve çabayı ödüllendirmemektedir (Turner, 2014, s. 177). Durkheim, eşitsizlik ve adaletsizliklere eleştirel yaklaşır fakat çözüm önerileri Marx'ın çatışmacı kuramından uzaktır. O, bireyin toplumsal entegrasyonunu bozuma uğratan ve toplumsal ilişkilerin sürdürülebilirliğine tehdit oluşturan şartların revizyonundan yanadır (Fildiş, 2018). İleri toplumun dayanışma türü olan organik dayanışmanın kemale erebilmesi yeni koşullara uygun gelen yapısal revizyonların gerçekleştirilmesine bağlıdır (Marshall, 1999, s. 358). Durkheim toplumun üyelerini farklı meslek alanlarında uzmanlaşmaya sevk eden işbölümü olgusunun patolojik biçimlerinin gelişimine karşı ahlaki güçlendirmeye yönelik meslek gruplarını işaret

eder (Kösemihal, 1971, s. 209). Meslek grupları ekonomik ve sosyal sorunlara karşı yapıcı çözümler sunabilir ve modern toplumun bireyci karakteri genel çıkarla uyumlu kılınabilir (Swingewood, 1998, 132; Şeker, 2020). Bu türden aracı kurumlar devletin birey üzerindeki baskısını da hafifletici bir rol üstlenerek demokratikleşmeye katkı sağlayacaktır (Fildiş, 2018). Durkheim'ın devlet otoritesini sınırlandıracak önerilerde bulunması onun liberal düşünceye yaklaştığı yerlerden birisidir.

Durkheim devletin toplumsal hayattaki varlığını ve müdahaleci karakterini tamamen gayri meşru ilan etmemekle beraber ahlaki birliğin kaynağında devleti görmez (Swingewood, 1998, s. 156). Fakat bireysel özgürlüklerin korunmasında devletin önemli bir rol üstlenmesi gerektiğini belirtir. Devlet bireyi özgürleştirmekle yükümlü güçtür, ancak bu birey Kant ve Spencer'ın toplumdan yalıtılmış ve kendi kendine yeten bireyi değildir (Durkheim, 2006, s. 121). Durkheim devletin insan üzerindeki otoritesini aracı kurumlarla dengelemeye çalışırken liberal bir görünüm sunar, fakat bireyciliği toplum hilafına tabulaştıran ölçsüz bireyselleşmeye mesafe koyarak toplumcu yönünü ortaya çıkarır. Farklı bir ifadeyle, Durkheim toplumsal kenetlenmeyi bozuma uğratabilecek bir bireyselleşme idealine karşıdır ve tarihin yasası olarak gördüğü işbölümüyle tezahür eden bireyselleşme, toplumla barışık bir özgürleşme çerçevesi sunduğu ölçüde makul görülür.

4. Durkheim'da toplumsal düzen ve işlevsellik

Durkheim'ın sosyolojiye en büyük katkılarından birisi toplumsal olguları 'şeyler' olarak ele alıp bilimsel nesnellığı sağlama çabasıdır. Fakat toplumsal yapılarla bütünleşmiş olgular açık bir gözlemlerle sınırlı vakıf olunacak bir basitlik arz etmezler. Durkheim bu sebeple araştırmalarını gözlemlenebilir olgular üzerine çevirir (Swingewood 1998, s. 125). Toplum yasalarının nedensellik ilkesi uyarınca açıklığa kavuşturulmasını öngören pozitivist düşünce onu somut olgulara yönelmiştir. *İntihar* adlı çalışması ona bu konuda, varsayımlarını kanıtlayabileceği bir fırsat olarak görünür. Durkheim bireyin kendi yaşamını kendi kararıyla sona erdirmesi olarak betimlenen intihar olgusunun art alanındaki toplumsal nedenlere odaklanır (Kösemihal, 1971, s. 85-86). Ona göre intihara yol açan sebepler bireyden bağımsız olan toplumsal koşullar tarafından belirlenmektedir (Sağlık, 2019). Grup entegrasyonunu sağlamış olan bireylerin yüz yüze geldikleri sorun ve trajedilere karşı daha dirençli olmaları onları intihar eylemine daha az yatkın kılmakta (Coser, 2015, s. 129), sonuçta intihar oranları üzerinde bireyin toplumla bütünleşme biçiminin ve birey eylemini yönlendiren toplumsal denetimin rolü öne çıkmaktadır (Demirzen, 2011). Ona göre bir toplulukta intihar sayılarının artışa geçmesi bireyin grupla olan dayanışmasının sekteye uğradığının alametidir (Coser, 2015, s. 128). Durkheim intihar olgusunu dört başlık altında irdelemiştir. Bencil, özgeci, anomik ve kaderci intihar olarak kategorize ettiği intihar türleri bireyin toplumla bağlanma derecelerine ilişkin mesajlar taşır.

Durkheim'a göre toplum eğer güçlü biçimde bütünleşme sağlamışsa üyeleri üzerinde denetim sağlayarak onları kendisine bağlı kılar. Din, aile, siyasal örgütlenme gibi çeşitli toplumsal oluşumlar temelde aynı etkiyi yaparak bireyi topluluğa entegre ederler. Fakat bireyselleşmenin aşırı ve ölçsüz biçimleri insanın toplumla kurduğu bağı yok ederek intihar eğilimini engelleyecek olan toplumsal korumayı işlevsizleştirir. Bundan doğan intihar türü, bencil intihardır (Durkheim, 2013, s. 202-203). Din bireyi topluma bağlayan bir araç olmakla beraber Durkheim'a göre bağlanma derecelerinde dini öğretinin niteliğinden kaynaklanan farklılıklar vardır. Örneğin dini kavrayıştaki bireysel yorumun öne çıktığı Protestanlar arasındaki intihar oranları, kiliseye ve ortak öğretime daha bağlı olan Katoliklere göre daha fazladır (Ağılkaya, 2010; Köse & Arslan, 2019). Geleneksel toplumlarda daha sık rastlanılan özgeci intiharda ise bütünleşme yoksunluğundan ziyade bütünleşmenin aşırı biçimi görülür. Grubun güçlü bütünleşmesi bireyselliğin ortaya çıkışına mani olur. Birey toplumsal öbeğin içerisinde eriyip gider ve gruba olan yüksek bağlılığı yaşamına son verebileceği durumlara

sebepe olabilir. Kimi toplumlarda yaşlı erkeklerin, kocasını yitirmiş kadınların veya efendisi ölmüş hizmetkarların intiharları buna örnektir (Durkheim, 2013, s. 214-215). Durkheim'in belirlediği bir diğer intihar türü anomik intihardır. *Toplumsal İşbölümü*'nde ileri sürdüğü anomik kavramını intihar olgusunu açıklığa kavuştururken referans almıştır. Kuralsızlığın hüküm sürdüğü geçiş dönemlerinde toplumsal otorite boşluğu intiharların sıklaşmasına sebebiyet vermekte ve anomik intihar durumu yaygınlık kazanabilmektedir. İncelediği son intihar türü olan kaderci intiharsa anomik intiharın zıddı olan koşulların ürünüdür. Kaderci intihar "aşırı düzenleme"nin neticesidir. Kaderci intiharın özneleri "geleceği acımasızca kösteklenmiş, tutkuları baskıcı bir disiplinle gemlenmiş kişilerdir." Durkheim bununla ilgili olarak genç kocaların ve çocuksuz evli kadınların intiharlarını örnek verir (Durkheim, 2013, s. 284). Bahsi geçen 4 intihar biçiminde de bireyler intihar olgusunun son aşaması olarak belirir. İntiharı besleyen ve olgunlaştıran koşullar bireyden çok topluma aittir. Durkheim'in istatistiki verilerden faydalanarak toplumsal yönünü ortaya koymayı hedeflediği *İntihar* çalışması, kendi döneminin koşulları içerisinde toplumun ampirik olarak incelenebileceği fikrine güçlü bir kanıt oluşturmuştur.

Durkheim'in toplum anlayışı daha önce belirtildiği gibi organizmacı yaklaşımdır. Buna göre toplumlar canlı organizmalar gibi basitten karmaşığa doğru devinim gösterirler. Sosyolojinin yönelimi toplumsal eylemi neden-sonuç çerçevesinde öngörülebilir kılmaktır. İnsanlığın ileri ve karmaşık formu olan modern toplum yapısı binlerce yılın düşünce ve eylem biçimlerinin müktesebatı üzerine kuruludur. Fakat toplumların ilerledikçe karmaşıklaşması toplumsal yasaların kolaylıkla gözlenebilmesine manidir. Basit örgütlenişe sahip ilkel ve geri toplumlardaysa edimlerin kendilerini gerektiren koşullarla olan bağlantısı gelişkin toplumlara göre daha yalınkat ve gözleme daha açık halde bulunur.

Anımsanacağı gibi Durkheim *Toplumsal İşbölümü*'nde organik dayanışma biçiminin toplumu yeni bağlayıcılıklarla kenetlediğini ileri sürmüştür. Fakat sosyolojisinin olgun döneminde toplumsal birliğin ancak ortak ahlaki bağ ve sembolik temsillerin varlığıyla sağlanabileceğinin farkına varmıştır (Coser, 2015, s. 130). Onun ilkel din araştırmasına girişmesinin bir sebebi de toplumu bir arada tutan dinsel bağların zayıflayışı karşısında dinden doğan boşluğun ne ile doldurulacağıdır (Yenen, 2015). Dolayısıyla Durkheim'in modern toplumların izini kabile toplumunun örgütlenişinde araması (Collins, 2015, s. 188) geçmişin tekerrüründen yana bir muhafazakarlık emaresi değil, bugünü olanaklı kılacak koşulların arayışıdır. İkel insanın eylem pusulası onun dinidir ve dinsellik örgüsü etrafındaki toplumsal yaşama ait norm ve değerlerin hangi ihtiyaçlara cevap verdiğini saptamak toplumun yasalarına açıklık kazandırmaya yardım edecektir. Durkheim bütün dinlerin iskelet yapısının ilkel toplumsal yaşamın içerisinde bulunabileceğinden hareketle (Monnet, 2012) en ilkel din araştırmasına koyulur ve *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'nde Avustralyalı Aborjin kabilelerinin toplumsal yaşamını inceleme altına alır.

Durkheim'a göre en ilkel dinin saptanmasında iki kriter vardır. Söz konusu din, örgütleniş bakımından en geri toplumun içerisinde bulunmalıdır ve kendisinden önce var olan hiçbir dine başvurmaksızın açıklanabilmelidir (Durkheim, 2018, s. 21). Bu kriterleri karşılayan en ilkel din totemizmdir. Durkheim totem inancının en ilkel din formu olduğu hususunda Robertson Smith, Jewons, Freud, ilk yazılarıyla da Frazer ve Wundt ile ortak paydada buluşur (Yavuz, 2012, s. 92). Durkheim'a göre hiçbir din bir yanılsama üzerine oluşmamıştır. Hepsisi de insan hayatının türlü koşullarına yanıt vermektedir (Durkheim, 2018, s. 23-24). Buradan hareketle eserinin ilk bölümlerini o tarihe kadar ileri sürülen din kuramlarının eleştirisine ayırır ve Edward Tylor'un doğadaki her şeyin bir ruha sahip olduğundan yola çıkan animistik düşüncesiyle Max Müller'in natürizm anlayışını çürütmeye çalışır (Okumuş & Baltacı, 2020). Animizm ve natürizme göre din, insanların türlü yanılsamalardan ve yanlış yorumlamalardan ileri gelerek kurgulanmış olduğu anlam dünyasına denk düşmektedir. Oysa Durkheim dini bir yanılsama olarak tanımlamak yerine, toplumun

kendisinde var olan ama tanımlayamadığı abstre bir varlığın tecessüm ettiği bir yapı olarak ele alır.

Durkheim'ın incelemiş olduğu Totemizm, klan örgütlenmesine sahip Avustralya topluluklarında hayvanların ve bitkilerin kutsallaştırıldığı ve klanın sembolleri olarak görüldüğü bir dini sistemdir (Ritzer, 2014, s. 211). Durkheim Aborjin kabilelerinden Arunta'yı inceleme altına alarak totemik inanışın toplumsal yaşama sirayet etme biçimlerini irdelemiştir (Okumuş & Baltacı, 2020). Orada her klanın kendisine ait bir totemi bulunmaktadır ve bu totem aynı zamanda klan üyelerinin her birinin de ortak totemidir. Totem görevi gören şeyler bitki veya hayvanlar alemine ait olmakla beraber, daha çok hayvanlardan oluşmaktadır. Kutsal olarak görülen totemin resimleri klan üyelerinin bedenlerine, kullandığı silahlara, evlerine ve birçok ortak yaşam alanına yapılmaktadır (Durkheim, 2018, s. 151-152, 163). Totemin sembol ve resimleri totem olan bitki veya hayvandan daha kutsal görülmektedir. Bununla beraber totemin kendisi, resmi ve totemle özdeş olan klan üyelerinin hepsi de kutsal kategorisi içerisinde yer almaktadır. Hayvanla beraber kişilerin de kutsal sayılma sebebi insanın o totemin soyundan geldiğine inanılmasıdır (Durkheim, 2018, s. 190-191). Fakat kutsallık bitki, hayvan veya insanda görünürlük kazanmakla beraber ana kaynağını "mana" adı verilen soyut ve tabiatüstü bir güçten almaktadır (Yenen, 2015). Bu belirsiz güç totemizm aşamasından çıkarak farklı inançların içine karıldığı dinlere de tevarüs etmiştir. Öyle ki Durkheim'a göre bütün çağların dinlerinin tapınımda bulunduğu periler, cinler, tanrılar gibi kutsal varlıkların özü bu ilk maddenin, yani "mana"nın somutlaşma biçimleridir (Durkheim, 2018, s. 278-279). Totemizm aşamasından başlayarak bütün dinlerin aynı güce tapınımda bulunması tüm dinlerin totem inancından doğduğunun göstergesidir. Ona göre totemizm bütün dinlerin kühüdür ve gelişkin dinler de totem inancının karmaşık biçimler almış türevleridir.

Totem dininin tözündeki "mana" hem tanrısallık özellikleri taşıyan totemi hem de klanlar ve üyeleri vasıtasıyla toplumu simgelemektedir. Bu durum Durkheim'ın din kuramıyla ilgili açık hükmünü vermesine olanak tanır: Bu belirsiz güç hem tanrıyı hem de toplumu aynı anda simgeliyorsa bu, tanrı ve toplumun özdeş olmasındandır (Okumuş & Baltacı, 2020). Klanın tanrısı, yani totemin sembolize ettiği gerçeklik klanın kendisinden başka bir şey değildir. Toplum kendisinden kaynaklandığını duyumsayamadığı bu gücü somutlaştırma gereği duyarak hayvan veya bitki türlerine atfetmiştir (Durkheim, 2018, s. 290). Durkheim'ın bu düşüncesi animizm ve natürizmin dini ilkel insanın "gerçek olmayan bir dünya yaratımı" olarak görmesine getirdiği eleştiriye açıklık kazandırır. Din toplumun dünyayı açıklamakta yetersiz kalarak yaratmış olduğu bir kurgudan öte, varlığını hissettiği gücü somut nesnelere üzerinde algılama çabasıdır. Durkheim dinin son derece toplumsal bir olgu olduğunu, toplumun kendi kendisini fark etme ve sürdürme pratiklerinin temsillerini taşıdığını söyleyerek o zamana kadar ileri sürülmüş olan din teorilerini baş aşağı çevirmiştir.

Durkheim'a göre muhtelif ibadetler, tapınmalar ve törenlerden müteşekkil bir içeriğe sahip görünen din olgusunun art alanında toplum üyelerinin zihinlerine ulaşmak ve onlara yön verme gibi bir misyon gizlidir (Durkheim, 2018, s. 572). Totemlere duyulan büyük saygı toplumun kendi varlığına ve değerlerine duyduğu saygıdan kaynaklanır. Böylece tapınılan gücün odağında toplumun bizatihi kendisi yer alır (Giddens, 2012, s. 584-585). İnsanların çeşitli nesnelere kutsallık atfederek ortak semboller yaratmaları kolektif varlıklarını idame ettirmek üzere oluşturdukları dayanaklardır (Yenen, 2015). Toplum kendi soyut varlığını temsiller vasıtasıyla aktaracağı bir din ve bu dinin sahibi olan tanrıyı var etmiştir (Sağlık, 2017). Yani, toplumsal birliğin korunaklı bir alana sahip olması dinsel yaşamın öğretisi ve pratikleri sayesinde gerçekleşmiştir.

Durkheim'a göre tanrı ve toplumun bireylerden beklentileri özdeştir. Tanrı her şeyden önce insanın kendisinden yüce gördüğü ve ona bağımlı olduğunu düşündüğü bir güçtür. Toplum da bireyler üzerinde aynı duygu ve düşünceleri uyandırmaktadır. Tanrı nasıl ki insan

hayatını düzenleyici buyruklar veriyorsa toplum da üyelerinden bir şeyi emredercesine istemekte ve bireye kendi çıkarlarını unutturarak onu toplum için her türlü meşakkate katlanmaya zorlamaktadır (Durkheim, 2018, s. 291). Fakat tanrıya olan inanç yalnızca üstün bir güce ram oluşu ifade eden tek yönlü bir bağlanma ilişkisi değildir. Bir tanrı ve dine inanmak bireylerde hayatın tüm zorluklarına karşı başa çıkılabilecekleri bir özgüven duygusu yaratır (Durkheim, 2018, s. 294). Toplumda sorumluluklarını yerine getiren insanlar takdirle karşılanırlar ve bu durum insanın kendi kendine olan inancını yükseltir. Dindar bir insanın tanrısından manevi olarak aldığı destek gibi bireyler de toplumdan aldıkları olumlu geri beslemelerle yaptıkları işlerde daha cesur davranırlar (Durkheim, 2018, s. 296). Böylece toplum, üyelerinin bireysel özelliklerini geliştirebilmesine olanak tanıyan ve bunu yaparken de onları ortak değerler etrafında kenetleyen bir örgütlenme oluşturur.

Belli aralıklarla düzenlenen dinsel törenlerde toplumun üyeleri ortak bir amaç uğruna bir araya gelmekte ve bu sayede birbirlerine yakınlaşmaktadır. Gündelik yaşamlarında maddi yararlarını gözetecek işlerle meşgul olan insanlar törenler vasıtasıyla toplumsal çıkarda birleşmektedir. Tören zamanlarında insan ilişkilerine hakim olan duygular toplumun gelenek ve adetleridir. Burada maddi çıkarlar bireysel eğilimlerden arınarak toplumun tamamına mal olur. Ürünleri bollaştıracak koşullar ve toplumun doğadan beklentileri dinsel törenler aracılığıyla sağlanır (Durkheim, 2018, s. 475-476). Üzüntü temasının belirginleştiği yas törenlerinin kaynağında bile üyelerinden birini kaybetmiş olan toplumun duyumsadığı zayıflama duygusunu giderme arzusu bulunur. Yas törenleri bireyleri acıda buluşturur ve ölümden kaynaklanan zayıflama duygusunu tolere edecek bir dayanışma atmosferini ortaya çıkarır (Durkheim, 2018, s. 547-548). Özetle, Durkheim'ın düşüncesinde dini sembollerin ve kutsal değerlerin temel işlevi topluluk üyeleri arasındaki dayanışmayı güçlendirmeleridir (Okumuş & Baltacı, 2020). O, toplumca önemli kabul edilen ve saygı duyulan şeylerin üzerinde kolektif tasarımlardan doğan anlamların etkisine dikkat çekmiştir (Akpolat, 2007). Diğer bir ifadeyle saygınlığın ve kutsallığın derecesiyle toplumun o değerlere yaklaşım biçimi arasında doğru orantı bulunur.

Durkheim'a göre dini değerlerin bireyler nezdinde gördüğü yüksek itibar ve saygının temel nedeni toplumun bir bütün halinde o değerlerin egemenliğini içselleştirmeleridir. Kamuoyu tarafından toplumsal bir kabule dönüştürülen herhangi bir düşünce, bir eylem, aynı karşı konulmaz iradenin temsillerini taşırlar. Fransız Devrimi esnasında yurt, özgürlük, akıl gibi seküler kavramlar tıpkı din gibi kutsal bir inanç haline gelmiştir (Durkheim, 2018, s. 299). Kamuoyunun bu yayılımı zora dayalı değil, toplumun üyeleri üzerindeki dominant karakterinin sonucu gerçekleşir. Esasen kamuoyu başlı başına bir otorite kaynağıdır. Modern çağda bilginin temel referansı haline gelen bilimsel çalışmaların gördüğü rağbet, bilimin nesnel bilgi sağlamasından çok toplumun bilime inanıyor olmasının eseridir. Durkheim'a göre bilime inanmayan bir toplum için bilimin sağladığı nesnellüğün önemi olmayacaktır (Durkheim, 2018, s. 293). Durkheim böylece inancın, bilimin, düşüncenin ve eylemin meşruiyet temeline toplumu yerleştirerek ve toplumsal kabulüyle taçlanmayan düşünce ve eylemiş biçimlerine yaşam hakkı vermeyerek otoritenin yegane adresinin toplum olduğunu serdedir.

Gelecekte din kurumunu neyin beklediği sorusu, onun yerine getirdiği toplumsal işlevlerin ortaya koyulması kadar önemlidir. Durkheim modern toplumsal düzenin gelişimine bağlı olarak dinin etkisini giderek kaybedeceği görüşündedir. İnsanlığın geleneksel dönemde dünyayı açıklamakta başvurduğu din yerini bilimsel düşünceye bırakmaktadır (Giddens, 2012, s. 585). Fakat onun sosyolojik perspektifinde din tamamen kaybolmak yerine şekil değiştirerek varlığını sürdürmeye yazgılı görünmektedir (Ertit, 2020). Modern dönemde insanlar ontolojik gerekçelerini bilmedikleri dinsel inançların peşinden gitmeyeceklerdir. Dolayısıyla din artık dünyayı açıklığa kavuşturmadaki üstünlüğünü bilime kaptırmıştır ve

varlığını idame ettirmesi bu geri dönüşü olmayan sürece adapte oluşuyla ilintilidir (Durkheim, 2018, s. 586-587).

Sonuç

Sosyolojinin pozitivist bir renk kazanmasındaki katkılarının yanında, Durkheim ileri sürdüğü düşüncelerden dolayı birçok eleştirinin yöneltildiği isimlerden birisi olmuştur. Bu eleştirilerin bir kısmına yer verilerek Durkheim sosyolojisinin tartışmaya açık yönlerine temas etmek yararlı olacaktır. Örneğin Durkheim, Susan Hekman tarafından, bilgi sosyolojisi alanına ilişkin olarak ileri sürdüğü “zihinsel kategorilerin toplumun ürünleri olduğu” görüşünü somutlaştırmamakla ve tezine yönelik özgün argümanlar geliştirmemekle eleştirilmektedir (Hekman, 1999, s. 39). Ona yönelik bu eleştirinin arka planında Durkheim’in katı bir pozitivist figür olarak algılanmasının yer aldığı ileri sürülebilir. Fakat o, *Kurallar*’ın önsözünde temel amacının “bilimsel rasyonalizmin alanını insan davranışlarını kapsayacak sınırlara kadar genişletmek” olduğunu söyleyerek (Durkheim, 2004a, s. 17) duyuşal izlenimlerden olduğu kadar toplumsal birikimi temsil eden akıldan da faydalanılması gerektiğine ilişkin mesajlar vermiştir. Nitekim bilgi kuramına son şeklini verdiği *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*’nde ampirizmi ve apriorizmi sentezlemeyi “yeni bir bilim kurmak” olarak görmüştür (Durkheim, 2018, s. 41-43). Swingewood ise Durkheim’in *Toplumsal İşbölümü*’nde nesnel ve ampirik bilime sadık kalma çabasını onaylamakla birlikte mekanik dayanışmadan organige geçişteki teorik yaklaşımını Comte ve Spencer’in felsefi yolundan gitmek olarak değerlendirmiştir. O, Durkheim’in anomi, toplumsal değişim ve işbölümüne ilişkin analizlerinin felsefi içermelere dayandığını ileri sürerek kendi çizdiği pozitivist idealden saptığını vurgulamıştır (Swingewood, 1998, s. 126).

Baykan Sezer, Durkheim’in toplumsal işbölümü ve kolektif bilinç gibi kavramları kullanmasının tarihsel maddeciliğin öngördüğü sınıf çatışmalarına karşı mevcudun berdevamına yönelik bir önalma girişimi olduğundan söz etmiştir (Vergili, 2016). Siyasi bir eleştiriye yaslanan bu düşünce Durkheim’in sosyolojik perspektifini politik bir plana işlerlik kazandırma aracı olarak değerlendirmiştir. Turner ise Durkheim’in erken ve geç dönem çalışmalarını biçimlendiren sosyoloji anlayışında bir kopukluk olduğu görüşünü Parsons’un benzer minvaldeki düşüncesine atfen yinelemiştir. Ona göre Durkheim’in ilk dönem çalışmalarındaki pozitivistliğe bağlı kalma kaygısı, pozitivist bir ahlak kuramının analitik yetersizliği sebebiyle idealizme doğru kayma göstermiştir (Turner, 2014, s. 165-166). Fakat Ritzer bu eleştiriye katılmadığını belirterek Durkheim’in dönemselsel farklılaşımının kuramsal düzeyde bir kopuştan ziyade konuya göre odaklanma meselesi olduğunu ifade etmiştir (Ritzer, 2014, s. 208).

Durkheim’in sıklıkla eleştiriye maruz kalan görüşlerinin merkezinde bireyi toplumsal kavrayış ve eyleyiş biçimlerinin zorunlu takipçisi olarak betimleyen determinist düşüncesi vardır. Giddens, Durkheim’in bireysel eylemin yönünü toplumda araması ve toplumu kolektif bir yapı olarak düşlemesinden hareketle “Bireyler toplumun ürünü değil, onun yaratıcısıdır” görüşünü paylaşmıştır (Giddens, 2012, s. 143). Oysa Durkheim bireyin ancak toplumsallaştığı ölçüde gerçek değerini elde edebileceğini ileri sürerek toplumsal olguların birey üzerindeki baskısını olumlama yoluna gitmiştir. Durkheim’in düşüncesi ve ona getirilen bu eleştiri, birey ve toplumdaki hangisinin özne konumunda olduğuna ilişkin bir fikir ayrımına dayanmaktadır. Ritzer tarafından ele alınan daha somut bir eleştirideyse Durkheim’in insan doğasına ilişkin varsayımıyla onun toplum kuramı arasındaki paradoksal duruma dikkat çekilmiştir. Durkheim bireylerin ahlaki kontrol altına alınmazlarsa tutkularına ve doyumşuz hırslarına yenik düşecekleri kaygısını taşımaktadır. Oysa bu düşünce Durkheim’in determinist anlatısında bireyin değil toplumun yol açtığı bir duruma tekabül etmektir (Ritzer, 2014, s. 221-222). Yine de Durkheim’in sosyolojik yöneliminin bireyi toplum karşısında edilgen bir alana hapsetmeye mecbur olduğu söylenmelidir, çünkü toplumsal olgular ancak “şeyler” olarak düşünöldüğü

takdirde sosyoloji değer yansız bir kimlik kazanabilecektir. Farklı bir ifadeyle, toplumsal olguları nesnellikleri kuşku götürmeyen yaratımlar olarak ele almanın zorunlu koşulu sübjektif bireyin yadsınmasıdır. Ancak toplumsal olguların yaratım süreçlerinde bireylerin özgül katkısını dışlayan Durkheim, bireyselleşmenin patolojik neticelerini toplum dışı faktörlerle açıklamaya girişerek ve sorunların çözüm yolunu bireyin dizginlenmesine indirgeyerek sosyolojik teorisinde bir düğüm meydana getirmiştir.

Dile getirilen tüm eleştirilere karşı Durkheim'in ampirik çalışmalarının sosyolojinin bilimsel rüştünü ortaya koymasında bir dönüm noktası yarattığı ifade edilmelidir. O, bireysel olanla toplumsal olanın ve öznel çıkarsamalarla nesnel verilerin ayırımına giderek sosyolojinin merkez geleneğinin kurallarının belirlenmesine öncülük etmiştir. Toplumun bilimsel olarak incelenebileceği fikrinden hareket eden Durkheim nesnelleşme idealini sosyolojinin sırtına yükleyerek toplum yasalarına berraklık kazandırmak istemiştir. Onun toplumsal olguların birey üzerindeki dışsallığını vurgulayışı toplumun bilimsel incelenebilirliğine yönelik kanıt oluşturma çabasıdır. Sosyolojiye bilimsel meşruiyet kazandıran *İntihar* çalışmasında toplumsal olguların birey eylemlerinin temel yönlendiricisi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onun bu belirlenimci yaklaşımı bireyin özneliğine vurgu yapan ve toplumu bireysel etkileşimlerin buluşma alanı olarak gören kuramlar tarafından reddedilmiştir. Yine de Durkheim'in düşüncesinde modern toplumun birey tiplemesi geleneksel topluma kıyasla özerk bir konuma kavuşmuştur. O, primitif toplumlarda kolektif bilincin belirlenimi altındaki bireylerin toplum tarafından asimile edildiğini ve toplumsal bütünlüğün benzerlikler ölçüsünde var olduğunu ileri sürerken işbölümünün yaratımı olan modern toplumda mesleki uzmanlaşma gereğinin bireysel farklılaşım ile sonuçlandığı bir dayanışma türünden söz etmiştir.

Basitten karmaşığa ilerleyen toplum yapısının nihai kertesini umutla selamlayan Durkheim insanı haz ve mutluluğu etrafında figüre eden bireyciliğin toplumsal bütünlüğü zedelediğini düşünerek aşırılaşmış bireyci fikirleri kuşkuyla karşılamıştır. Modern toplumdaki ahlaki çözümlenin sonucunda ortaya çıkan ölçsüz bireyselleşmenin toplumun birliğini tehdit ettiğini düşünerek bireyler üzerinde ahlaki bir kontrol sağlamak üzere meslek gruplarını önermiştir. Sunmuş olduğu çözüm önerisinden de anlaşıldığı üzere Durkheim uyumlu değişimleri kolaçan eden bir revizyonisttir. Onun temel yönelimi, eşitsizlikler içeren sistemi bir bütün halinde çökertmektense tutkularının esiri durumundaki bireyleri dizginleyecek bir ahlaki kontrol mekanizmasının arayışıdır. Fakat Durkheim'in toplumsal sorunları bireyde çözüme kavuşturmaya odaklanan yaklaşımı, failin toplum olduğu determinist teorisinde bir açmaz oluşturmuştur. Bununla beraber onun makro düzeyde çözümlenmeler içeren toplum teorisinin kendi içerisinde bazı çelişkiler doğurmuş olması sosyolojiye sağladığı katma değer karşısında önemsiz addedilebilir. Nitekim yürütmüş olduğu ampirik araştırmalarla ve anomi, mekanik dayanışma, organik dayanışma gibi birçok kavramı sosyolojiye kazandırmasıyla sosyolojinin kavramsal ve bilimsel inşasında kurucu figürler arasına yerleşmiştir.

Durkheim sosyolojisinin künhünde, modern dönemde toplumsal devingenliğin hızına ve mahiyetine ayak uydurabilecek bir ahlak arayışı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Onun sosyolojik araştırmaları ahlaki bir bunalımla sınıanan modern toplum hayatının dayanak noktalarının tahkim edilmesine adanmıştır. Durkheim modernizmin iç çelişkilerinden doğabilecek bir toplumsal yıkıma karşı uyumlu birliklilik koşullarının güçlendirilmesinden yana olmuş ve bu sorumluluğu da sosyolojinin uhdesinde görmüştür. Çünkü ona göre sosyoloji, olgulara açıklık kazandırmanın yanında toplumsal tökezlemelere karşı bilimsel kılavuzluk yapmakla yükümlüdür ve toplumun hastalıklarına reçete sunmadıkça sosyoloji bir bilim olma ayrıcalığını kazanamayacaktır.

O, modern toplumun ahlaki bütünlüğünü muhafaza edebilecek koşulları basit örgütlenişe sahip ilkel toplumların morfolojisinde aramıştır. İleri toplumların karmaşık yapısının sosyolojik gözleme elverişsiz olduğunu düşünen Durkheim, toplumsal yaşamın

hangi merkezi değerler tarafından biçimlendirildiğini Avustralya kabilelerini irdeleyerek ortaya koymaya çalışmıştır. Toplumsallığın dinselikle harmanlandığı ilkel toplum düzeninde dinin toplumun kendi kendisini duyumsama ve varlığını idame ettirme pratiklerini temsil ettiğini öne süren Durkheim, dinin bağlayıcı gücünü, onun güçlü bir toplumsal kabul içermesine yorarak modern dönemdeki toplumsal birliğin de ancak ortak inanç ve düşüncelerin yaygınlaştırılmasıyla sağlanabileceğini öngörmüştür.

Kaynakça

- Ağılkaya, Z. (2010). İntihar ve din: İntihar girişiminde bulunanlar üzerine empirik bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 173-202.
- Akpolat, Y. (2007). Durkheim'dan Giddens'a pozitivist sosyoloji. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 53-87.
- Aksakal, İ. (2021). Durkheim' in ahlak eğitimi ve ideal vatandaş modeli. *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 42, 511-529.
- Bauman, Z. (2013). *Modernite, kapitalizm, sosyalizm: Küresel çağda sosyal eşitsizlik* (F. D. Ergun, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Berkurt, A. G. (2011). Bir bilgi ve bilme kuramı olarak sosyoloji. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(22), 473-481.
- Collins, R. (2015). *Sosyolojide dört ana gelenek* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Coser, L. A. (2015). *Sosyolojik düşüncenin ustaları* (H. Hülür, S. Toker & İ. Mazman, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Demirbaş, B. (2021). Durkheim'ın metodolojisi: Sosyolojik yöntemin kuralları üzerine bir inceleme. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 6(12): 128-142.
- Ergun, D. (1984). *100 soruda sosyoloji el kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ertit, V. (2020). Sosyolojinin kurucu figürlerinde din. *Akademik Hassasiyetler*, 7(14), 1-35.
- Fildiş, B. (2018). Marx, Durkheim ve Weber üzerinden klasik dönem sosyolojisinde modern devlet ve modern ordular. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(3), 1860-1876.
- Demirzen, İ. (2011). A sociological perspective to suicide bombing. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(1), 7-17.
- Durkheim, E. (2004a). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Durkheim, E. (2004b). *Ahlak eğitimi* (O. Adanır, Çev.). İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar* (Z. İlkgelen, Çev.). İstanbul: pozitif Yayınları.
- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji dersleri* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, E. (2018). *Dinsel yaşamın ilk biçimleri* (Ö. Ozankaya, Çev.). İzmir: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2020). *Toplumsal işbölümü* (Ö. Ozankaya, Çev.). İzmir: Cem yayınevi.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (H. Özel, A. Sönmez, Z. Mercan, İ. Yılmaz, E. Rızvanoğlu, M. A. Sarı, Ş. Pala Güzel & M. Özcan, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gözaydın, İ. & Gülsoy, N. Ö. (2010). Durkheim sosyolojisinde dinin tarihsel ve güncel olanakları. *Sosyoloji Dergisi*, 3(21), 1-15.
- Hekman, S. (1999). *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik* (H. Arslan & B. Balkız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Jensen, H. (2018). *Weber ve Durkheim: Metodolojik bir karşılaştırma* (D. Boyraz, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Köse, A. & Arslan, F. (2019). Sosyolojik bir olgu olarak intihar. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 43(1), 1-20.
- Kösemihal, N. Ş. (1971). *Durkheim sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Küçük, Ö. (2020). Marx, Durkheim ve Weber’de bilim, etik ve siyaset gerilimi ve sosyolojik bireycilik: Klasik sosyolojik gelenekte bir diyalog girişimi. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 23(1), 94-129.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Monnet, A. S. (2012). War and national renewal: Civil religion and blood sacrifice in American culture. *European Journal of American Studies*, 7(2), 1-17.
- Okumuş, E. & Baltacı, A. (2020). Din sosyolojisinde Emile Durkheim: Bir giriş denemesi. *İslami Araştırmalar*, 31(1), 32-49.
- Özyurt, C. (2007). Durkheim sosyolojisinde ahlâkî kontrol sorunu. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), 95-121.
- Ritzer, G. (2014). *Klasik sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Sönmez, A. (2019). Durkheim’in toplumu bir özne, toplumsal bir nesne olarak kavramsallaştırma çabası. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39, 159-174.
- Sağlık, C. (2017). Emile Durkheim’in metodolojisi ve sosyolojisi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 449-480.
- Salman, C. (2019). Erken dönem toplum kuramlarında kent düşüncesi. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 17(67), 42-61.
- Schiermer, B. (2019). From holism to participation: Three phases in Durkheim’s work. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39(1), 109-133.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şeker, A. (2020). İş bölümünün sosyal politika ve toplumsal dayanışma açısından sosyolojik çözümlemesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(1), 20-27.
- Tada, M. (2020). How society changes: Sociological enlightenment and a theory of social evolution for freedom. *The American Sociologist*, 51, 446-469.
- Toktamış, K. (2010). Durkheim’den Simmel’e toplum ve bilimine giriş: Bir varmış, bir yokmuş. *Sosyoloji Dergisi*, 3(21), 85-101.
- Turner, B. S. (2014). *Klasik sosyoloji* (İ. Çetin, Çev.). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Vergili, A. (2016). Baykan Sezer’in metinlerinde Emile Durkheim eleştirileri. *Sosyoloji Konferansları*, 53, 63-79.
- Yavuz, H. (2012). *Avrupa’nın zihin tarihi*. İstanbul: Timaş yayınları.
- Yenen, İ. (2015). Emile Durkheim sosyolojisinde din fenomeni. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9(17), 441-461.
- Yükselbaba, Ü. (2017). Emile Durkheim’a göre toplum, düzen ve hukuk: Hukukun ve cezanın evrimi. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 75(1), 191-226.

Toplumun “at sineği” olarak entelektüeller

Zöhre Yücekaya*

Öz

Bilgi, kültür, teknoloji vb. ilerleme ve gelişmeye dayalı toplumsal dinamiklerde yaşanan değişimler, toplumda birtakım sınıf farklılaşmalarına ve buna dayalı ayrışmaların doğmasına neden olmuştur. Sosyal, ekonomik, tarihsel, kültürel vb. bütün bu alanlarda olup bitene ilişkin bir bilgi birikimine sahip olan entelektüel, çoğunluğun sahip olduğu bilgi birikiminden farklı olarak bilgisiyle eyleyen, bir bakış açısı geliştiren, topluma yön veren, gelişimin ve yeniliğin sağlayıcıları olarak toplumda yer almaktadır. Bilgi ve söylemleriyle toplumun “at sineği” olan, başka bir deyişle sarsıcı ve uyarıcı etkisiyle topluma yön veren bu sınıf önceleri filozof, günümüzde ise entelektüel adıyla toplumda bilfiil iş başındadır. Entelektüel; toplumlara, kültürlere ve bireylere göre muhtevası değişkenlik gösteren, dolayısıyla birçok anlamı ihtiva eden bir kavramdır. Bu durum genel-geçer tek bir entelektüel tanımı yapmayı zorlaştırmaktadır. Fakat yine de farklı entelektüel tanımlarında ortak olan bazı temel nitelikler belirlenebilir. Bu çalışmadaki temel amaç da farklı entelektüel tanımlarından hareketle entelektüelde olması gereken ortak nitelikleri belirleyebilmektir. Çalışmada savunulan temel argüman ise farklı entelektüel tanımlarında özgür olmak, bilgisiyle hakikatin peşinde olmak gibi bazı ortak nitelikler olduğu, bunlardan en öne çıkanın ise sarsıcı ve uyarıcı etkisiyle onun adeta toplumun “at sineği” olduğudur. Burada “at sineği” metaforuyla anlatılmak istenen; onun eleştirel ve cesur tavırlarıyla toplumun sorunlarına kayıtsız kalmaması, haksızlığa karşı çıkması, toplumdaki sorunlarına işaret ederek çözüm yolları sunmasıdır. Bu bağlamda topluma ve kendisine içsel bakış geliştiren, eleştirel bakabilen, gerçekçi bir bakış açısıyla dünya sorunları karşısında rasyonel bir bakışa sahip olan entelektüel, kutsallık atfedilen yüce ruha sahip olan değil, rasyonel bakışı anlatan yüksek ruha sahip olmalıdır. Tüm bu yönleriyle entelektüel, eksiklerinin farkında olan, bunlar üzerine düşünen, böylece kendini sürekli yeniden inşa eden kişidir.

Anahtar Kelimeler: Entelektüel, entelektüel arketipi, entelektüel ruh, entelektüel tevazu, temaşa, toplumun at sineği olmak

Intellectuals as the “gadflies” of society

Abstract

Changes in social dynamics based on progress and development in knowledge, culture and technology have led to some class differentiations and divisions in society. Intellectuals, who have knowledge in many social, economic, historical, and cultural areas, take place in society as the providers of development and innovation, who act with their knowledge, develop a perspective, and direct the society, unlike the majority. Formerly known as philosophers, who are also called “Gadflies” and who shape the society with their shocking and stimulating information and discourses, continue their duties as intellectuals today. Intellectual is a polysemic concept, the content of which varies according to societies, cultures, and individuals. Thus, it is difficult to make a single general definition of the intellectual. However, some basic qualities common to different definitions of intellectual can still be identified. The main purpose of this study is to determine the basic common qualities that the intellectual should have, based on different definitions. The main argument defended in the study is that there are some common qualities in different intellectual definitions, such as being free and pursuing the truth with knowledge. The most prominent among them is that the intellectual is the “Gadfly” of society with its shocking and stimulating effect. What is meant here with the metaphor of “horse fly”; his critical and courageous attitudes are not indifferent to the problems of the society, he opposes injustice, and offers solutions by pointing out the problems in the society. In this context, the intellectual who develops an inner view of society and himself, can look critically, and has a rational view towards world problems with a realistic point of view is not the one who

*Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
E-posta: zyucekaya@pau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6537-8969

has the supreme spirit attributed to holiness, but the one who has a high spirit that expresses the rational view. In all these aspects, he is an intellectual, aware of his shortcomings, thinking about them, and thus constantly rebuilding himself.

Keywords: Intellectual, intellectual archetype, intellectual spirit, intellectual humility, contemplation, being the gadfly of society

Giriş

Entelektüellik üzerine birçok tanım olmasına karşın bu tanımlardan hareketle entelektüelde olması gereken temel nitelikleri bulmak mümkündür. Özellikle entelektüellik üzerine sorulan bazı sorular bu nitelikleri tespit etmek için bize yardımcı olabilir. Söz gelimi “Entelektüel, rasyonel zeminde kavramlar üretmeye ve toplumun genel düşünce sistemini yönlendirmeye haiz midir?”, “Toplumda her bilgi sahibine entelektüel denebilir mi?” (Özcan, 2006, s. 36). “Entelektüellerin tarihsel süreçte toplumdaki misyonları nelerdir?” (İnce, 2006, s. 178). Bu soruların cevapları entelektüelliğe ancak geniş bir perspektifle bakılarak, onun tarihsel süreç içerisindeki değişim seyri tespit edilerek verilebilir. Çünkü entelektüel kavramı, geçmişten günümüze değin toplumda çok farklı tezahürlerde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kavramın muhtevası kültürlere, dönemlere ve toplumlara göre farklılık göstermektedir.

Toplumlar da genel-geçer bir entelektüel tanımının olmamasının temel sebepleri arasında, her toplum ve bireyin farklı perspektife sahip olmaları, entelektüel kavramını tanımlarken farklı disiplinlerden yararlanmaları gösterilebilir. Başka bir ifadeyle her birey kendine göre bir yöntemi esas alarak entelektüel kavramını açıklamaktadır. Bu durum genel bir entelektüel tanımları yapmayı zorlaştırmaktadır (Özcan, 2006, s. 37-38). Fakat yine de yapılan tanımlardan hareketle entelektüelde olması gereken temel nitelikler belirlenebilir ve genel bir entelektüel arketipine ulaşılabilir.

Çalışmanın başlığında yer alan “at sineği” metaforundan da anlaşılacağı üzere, entelektüel kavramının tarihsel süreçteki değişen tanımlarında ortak olan en temel nitelik entelektüelin toplumu sarsıcı, uyandırıcı ve rahatsız edici olmasıdır. Buradaki uyarıcı/uyandırıcı etki bilmenin yanında eylemi de gerekli kılmaktadır. Yani entelektüel sadece bilen değil, bilgisiyyle eyleyen, toplumdaki sorunlara yönelik eylemlerde bulunan bir kişidir. Toplumdaki sorunları iyi analiz edebilen, çözümler önerebilen ve bunun yanı sıra toplumun gelişimi için olaylara bilfiil müdahil olan entelektüel, her dönemde bilgisi, söylemleri ve eylemleriyle toplumda uyarıcı/uyandırıcı bir sosyolojik öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışma boyunca değinilecek entelektüel tanımları ile ortaya konmak istenen argüman; farklı entelektüel tanımlarında ortak niteliklerin olduğu ve bu nitelikler arasında en belirgin olanın ise onun sarsıcı ve uyarıcı etkisiyle toplumun adeta “at sineği” olduğudur.

Entelektüel kavramsal çerçevede; zihinsel etkinliğe yönelen, bilgili, olay ve durumlara karşı eleştirel bakabilen, toplumun sesi olma misyonunu yüklenen, Camus'nün söylemiyle “zihni kendi kendisini gözleyen kişi” (Cevizci, 2010, s. 563) olarak tanımlanır. Entelektüel kavramı, Latince “intellectus” sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin kökü olan “intellect” zihin, kudret, akıl, idrak gibi anlamları ihtiva eder (Bodin, 2000, s. 14; Şanlı, 2018, s. 798). Burada dikkat çeken husus, entelektüel kavramının referansı olarak aklın gösterilmesidir (Şanlı, 2018, s. 798). Entelektüellik, yüksek bir bilince sahip olan bireyin, bilgiyi zihin süzgecinden damıtarak bir hayat felsefesi hâline getirmesidir. Burada zihnin aktifliği, bilen ve eyleyen bir özne olan entelektüeli tanımlamak için oldukça önemlidir. Çünkü entelektüel, içinde bulunduğu topluma eleştirel bakan, onu temaşa eden, yani içsel bir bakışla derinlemesine analiz eden ve bilgisiyyle topluma pusula olan bir kişidir. Dolayısıyla entelektüel dünyayı akıllıca okuyan bireye işaret etmektedir. Bu bağlamda entelektüeller her dönemde toplumun gelişimi için iş başındadır denebilir. Şimdi entelektüel kavramının evrimini gösterebilmek için değişen tanımlardaki ortak noktaları keşfederek entelektüel arketipini ortaya koymaya çalışalım.

1. Entelektüel arketipinin ortaya çıkışı

Özcan'a (2006, s. 43) göre entelektüel bireylerin varlığı Antik Yunan'a kadar götürülebilir. Özellikle Grek filozofları entelektüel tutumla bir kültür dünyası oluşturmuşlardır. Dolayısıyla onlarda entelektüelin bulunduğunu söylemek yanlış değildir. Fakat (Karaaslan, 2010, s. 7) entelektüel kavramı her ne kadar Antik Yunan'dan günümüze değin farklı tezahürlerde karşımıza çıkmış olsa da güncel anlamını tam olarak Aydınlanma Dönemi'yle kazanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise Antik Yunan filozofları ile günümüz entelektüeli arasında farktır. Çünkü feodal çağlarda, özellikle Sanayi Devrimi öncesinde hayat ve problemler karmaşık değildir. Acaba Sokrates (MÖ 469-399) ve Aristoteles (MÖ 384-322) gibi filozoflar bugünün dünyasında yaşasalardı, bu çağın bilgisine haiz olsalardı ve toplumsal durumunun gözlemcisi olsalardı öğretilerini aynı şekilde yazabilirler miydi? türünden sorular, entelektüelin neden bugüne atfedilmesi gerektiğini anlamak açısından önemlidir. Özellikle 20. yüzyıldan itibaren sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik etkenler toplumsal yaşama, her türlü faaliyet ve ilişkiye nüfuz etmiştir. Bu karmaşıklaşan insan hayatı ve ilişkileri, entelektüel tipolojisini de değiştirip dönüştürmüştür. Bu bakımdan günümüz dünyası farklı bir mecraya doğru evrilmektedir ve entelektüel kavramı üzerinde, özellikle 20. yüzyıldaki tarihsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişim süreçlerini göz önüne alarak düşünmek gerekmektedir. Fakat yine de Antik Yunan düşünürleri, bir entelektüelde olması gereken nitelikleri serimlemek ve entelektüel ruh üzerine tefekkür edebilmek adına önem arz etmektedir.

Söz gelimi Antik Yunan düşünürlerinin evrene yönelik; varlığın doğası, kaynağı, ilkesi vb. soruşturmalarının yanı sıra topluma yönelik; yönetim, siyaset ve ahlak gibi çeşitli alanlardaki fikirleri entelektüel tutumun ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda evrene ve topluma yönelik derin soruşturma, sorunları akılcıca okuyup çözüm yolları üretme gibi kriterler göz önüne alındığında Antik Yunan filozoflarının dünya sorunları ve toplumsal yaşamı entelektüel tavırla ele aldıkları söylenebilir. Bu bakımdan Thales (MÖ 624-545), Anaksagoras (MÖ 500- 428), Herakleitos (MÖ 535- 475), Sokrates (MÖ 469-399), Aristoteles (MÖ 384-322) vb. filozoflar düşünce ve söylemleriyle toplumsal dinamikleri derinden etkileyerek entelektüel prototipi çizmektedirler.

Söz gelimi Thales, varlığın temel doğasını ve evrenin ilkesini soruşturarak hem kozmogoni çağrısı hem de var olan dünyanın ne gibi bir ilk varlıktan meydana geldiği üzerine çözümsel düşünceleriyle (Denkel, 2020, s. 23) entelektüel tutum sergilemektedir. Öte yandan Herakleitos evrene yönelik derin soruşturmasında doğadaki değişimin temelinde yatan kanunun "logos" olduğunu söyler. Düşünce, anlam, söz ve akıl anlamlarına gelen "logos", evrendeki değişim ve dönüşümün temel yasasıdır (Kranz, 2014, s. 65-66). Evrendeki düzeni sağlayan logos, akılsal bir ilke olarak Herakleitos'un dünyaya yönelik derin düşünce ve gözlemleri sonucunda entelektüel bir tutumla ortaya atılan bir görüştür. Burada entelektüel bireylerde olması gereken içe bakış, derin düşünme anlamlarına gelen temaşa faaliyeti ve aklı ön plana alma söz konusudur.

Anaksagoras da Antik Yunan'da dünyaya entelektüel tavırla yaklaşan filozoflardan birisidir. Çünkü Anaksagoras açısından akıl yani "nous", var oluşun ve âlemin prensibini oluşturur. Bu nedenle insanın varlığa yönelik bilgisi, onu idrak etme ve kavrama yetisi de evrensel akla karşılık gelen "nous"un prensiplerine tabidir. Bu bağlamda entelektüel kavramı, bilgi birikimiyle varlığa yönelik her türlü bilgiyi akılda tasarlayan ve temellendiren, varlığı bu akıl nazarıyla temaşa eden bir insan tipolojisini nitelemektedir (Taftalı, 2006, s. 165-166).

Anaksagoras'ın öğretisinde "nous", düşünce dünyasının ilkesidir ve bu bakımdan evrenin mahiyeti düşünce olarak belirlenir. Bu aynı zamanda salt biçimi mantık olan evrene yönelik entelektüel bir bakışı da göstermektedir (Hegel, 2014, s. 34; Taftalı, 2006, s. 165). Anaksagoras'ın evrene yönelik entelektüel tavırla yapılmış bu tefekkürü kendi döneminde çok taraftar bulmasa da sonraları Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflarca benimsenip geliştirilmiştir. Bu bağlamda Herakleitos'un "logos"u ve Anaksagoras'ın "nous"u entelektüel

bir tutumla dünyayı sorgulama ve derin düşünmenin en güzel örneklerini teşkil etmektedir. İşte, onların akli ön planda tutarak evrene yönelik bu derin soruşturmaları entelektüelde olması gereken nitelikleri anlamak adına önemlidir.

Öte yandan Antik Yunan'da Sofistler de dönemindeki siyasi yapılardan bağımsız bir duruşa sahip olmaları, bütün disiplinlere yönelik yetkinlik arayışları ve diğer insanlardan farklılaşmaları vb. birtakım özellikleriyle günümüz entelektüel ruhunu anımsatmaktadır (Meriç, 1997, s. 25-28). Burada dikkate değer olan, bu tutum ve niteliklerin entelektüelliğe yönelik emareler olmasıdır.

İlk Çağ'da entelektüel arketipini oluşturan filozoflardan biri de Sokrates'tir. Özellikle onun "Kendini Tanı" buyruğunun ihtiva ettiği anlam, âlemde bilinebilecek ilk şeyin kendilik bilgisi olduğudur (Özkan, 2013, s. 51). *Peki, insan kendilik bilgisine nasıl erişir ve kendini nasıl tanır?* Burada karşımıza içe bakış, kendi üzerine düşünme anlamlarına gelen temaşa faaliyeti çıkmaktadır. Batak'a (2016a, s. 19-20) göre entelektüel bir tavırla kendi içine dönmek, yani temaşa etmek aklın dünya hakkında olay ve durumlara yönelik düşünmeye başlamasıyla beliren bir tezahürdür.

Kendini bilen insan, öncelikli olarak kendine temaşa edebilen, yani kendine içsel bir bakışla bakabilen ve eksik yönlerini görebilen insandır. Bu bakımdan entelektüellik insanın önce kendini bilmesiyle başlar. Entelektüel ancak bu sayede hayatın anlamına ve amacına yönelik tefekkür edebilir. Bu bağlamda Sokrates, kendilik bilgisine vurgu yapması bakımından bir entelektüel arketipi çizmektedir. Entelektüel bireyde olması gereken önemli bir nitelik olarak kendilik bilgisi sadece Yunan toplumunda değil, günümüz dünyasında da varlığını korumaktadır. Söz gelimi günümüz düşünürlerinden Gramsci de bu konuda Sokrates'in öğretilerine benzer nitelikte düşünceler ortaya koyar. O, *Aydınlanma ve Toplum* adlı eserinde bireyin eleştirel tavrının aslında bir kendilik bilgisi olduğunu şu ifadelerle dile getirir:

Öyleyse, insanın kendi dünya görüşünü eleştirmesi, onu birleştirici ve tutarlı kılması, en ileri dünya görüşünün bulunduğu noktaya yücelmesi demektir. Bu, aynı zamanda, kendine kadar süregelmiş olan her türlü felsefeyi, bu felsefenin halk felsefesinde bıraktığı sağlam katlar ölçüsünde eleştirmesi demektir. Eleştirel çabanın başlangıcı, insanın gerçekte ne olduğunun bilincine varması, bir çeşit kendi kendini tanımasıdır. (Gramsci, 1967, s. 53)

Öte yandan Sokrates'in "bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir" (Platon, 2010, s. 15-16, 21d) şeklindeki meşhur sözü hem bir yöntem hem de entelektüel tevazu olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede (Soccio, 2010, s. 207) Sokrates'in içinde bulunduğu bilgisizlik hâli öteki insanların "entelektüel ihtiyaçları için kendilerini bilmelerini sağlamak" şeklinde ifade ettiği görevinin bir parçası olarak düşünülebilir.

Entelektüel tevazu bireyin sahip olduğu bilgi, kültür, inanç ve düşünce kalıplarıyla ilişkilidir. En temelde de bireyin inanç ve fikirlerinin mutlak doğru ya da yanlış olmadığı görüşüne dayanır. Bu bakımdan entelektüel tevazu bireylerin evren, toplum ve kendilerine yönelik bilgileri nasıl ve ne şekilde işledikleriyle yakından ilişkilidir (Çakan, 2019, s. 31-32). Entelektüel tevazu aynı zamanda insani sınırlamalarla bilhassa da öznenin kendisini sınırlamasıyla ilişkilidir. Bu bakımdan entelektüel tevazunun bireydeki tezahürü, bireyin kendi eksiklikleri ve hatalarını kabul ederek kendini sürekli geliştirmesidir (Tanesini, 2019, s. 9). Entelektüelin hem kendine hem topluma yönelik eleştirel tavrı, onu geliştirici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Sam'a göre:

Entelektüeller, yaptıkları pozitif veya negatif eleştiriler sayesinde toplumdaki birçok sorunlu alanın üzerindeki örtüyü kaldırarak toplumsal tahayyül gücünün gelişmesine katkıda bulunmaktadırlar. Kuşkusuz her olay veya durum karşısında eleştirel bir duruş sergileyene entelektüel olarak bakılmamaktadır. Eleştirinin, entelektüelin bir görevi olarak sayılabilmesi için, onun, kendi içindeki işleyiş mantığına vakıf olmak gerekmektedir. Bu anlamda entelektüel bir eleştiri denildiğinde, öncelikle kendini tanıyanların, kendi olabilenlerin, hakikatin peşinde koşanların ve mesafeli bir duruş sergileyenlerin yaptıkları eleştiriler kastedilmektedir. (Sam, 2017, s. 335)

Entelektüel tevazuya sahip ideal insan tipolojisi çizen bireylerin toplumda sevmek, yerilmek, dışlanmak vb. tepkilerle karşılaştığı görülür. Öyle ki Antik Yunan’da bilgeye karşılık olarak yabancı ve tuhaf anlamlarına gelen “atopos” terimi kullanılır. Burada entelektüel ve bilgeyi ayıran ise entelektüelin bilgeye nazaran daha rahatsız edici ve uyumsuz olmasıdır (Soccio, 2010, s. 190). Çünkü entelektüel birey, toplumun bütün alt dinamiklerini düşünceleriyle ve eleştirel tavrıyla rahatsız edici bir şekilde sarsar. Bunun en güzel örneklerinden birini Sokrates vermiştir:

Şayet beni öldürürseniz, kendisini kente adamış birisini... Bir at sineğinin dürterek uyandırmasına muhtaç, hantal ve miskin bir ata benzeyen bu devlete kendini adamış böyle bir kimseyi kolay kolay bulamazsınız. Tanrı bana öyle geliyor ki, beni bütün gün boyunca hiç pes etmeden yanınıza oturup sizleri uyandırabilecek, doğruları gösterebilecek ve gerektiğinde azarlayacak bir at sineği olarak tabelleş etmiş bu kente. (Platon, 2008, s. 72)

Bu bakımdan entelektüel bireylerin toplumdaki varlığına esasen bir ontolojik tutum, bir varoluş ve bir duruş olarak bakmak gereklidir. Çünkü entelektüel hangi meslekten olursa olsun, varlık sahasında onu aşan bir pozisyona sahiptir. Bilgi alanı ve kamusal merakın ötesine geçen entelektüel, evrensel hakikatin peşinde olandır. Bu bağlamda cevaplardan çok sorularla ilgilenen entelektüel; yaşama, insana ve topluma yönelik bütün bu tavrıyla toplumu rahatsız edendir (Özel, 2006, s. 71).

Kıscası entelektüel ruha sahip insan tipolojisi toplumsal süreç içerisinde değişkenlik gösterse de kendisini Atinalıların “at sineği” olarak tanımlayan Sokrates gibi toplumları, kültürleri ve insanları her dönemde düşündürücü ve sarsıcı bir yönde etkilemiştir. Bu bağlamda toplum ve kültürün canlı birer organizma gibi gelişen ve dönüşen bütün alt dinamiklerinin aktivasyonunda önemli rol oynayan entelektüeller; bilgisi, tevazusu ve eleştirel fikirleri ile sarsıcı bir etki yaratarak tıpkı “at sineği” metaforunda olduğu gibi devlet, toplum ve kültürü uyarıcı bir görev üstlenmektedir. Bu metafor, farklı dönem ve toplumlarda değişen entelektüel tanımlarında ortak olan bir nitelik olduğu için göze çarpmaktadır. Değişen entelektüel algısı ve tanımlarında değişmeyen bir nitelik olarak; sarsıcı, uyarıcı/uyandırıcı olmak, genel bir entelektüel prototipi çizmek adına önemlidir.

Öte yandan Antik Çağ’da bilgisi, tevazusu, eleştirel tavrı, felsefi düşünceleri, toplumu uyandırıcı etkisi ve akla verdiği önemle Platon da entelektüel tutum sergileyen bir filozoftur. Özellikle Platon Akademisi’nin kapısında yazılı olan “geometri bilmeyen giremez” ifadesi, onun entelektüel tutuma sahip olduğunu gösteren bir emare olarak değerlendirilebilir. Çünkü geometri, varlığın akılcı bir yöntemle ele alınışının bir ifadesidir. Akıl, geometri aracılığıyla varlığı soyutlar ve bu soyut ifadeler arasında ilişkileri tanımlayarak varlığın bilgisini ortaya koyar. Bu bakımdan Platon’un entelektüel bir tutumla dünyayı akıl yoluyla ve akılda temellendirmesi (Taftalı, 2006, s. 168), yani varlığın temeline akıllı yerleştirmesi entelektüel bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Entelektüel arketipi ortak niteliklerin belirlenmesinde Aristoteles de önemli bir yere sahiptir. Özellikle entelektüel erdemler ile felsefi bilgeliği birlikte ele alan Aristoteles, entelektüel bireylerde bilginin ve bu bilgiyle oluşturulan felsefenin önemine dikkat çekmektedir. Batak’a göre (2016b, s. 25-26) Aristoteles, entelektüel erdemi hayatın içinde zamanla öğrenilerek oluşan, ruhun düşünen yanının faaliyeti olarak görme, algılama ve temaşayla zuhur eden bir faaliyet olarak ele almaktadır. Bundan dolayı entelektüel erdemlerin en üstünü felsefi bilgeliktir. Ruhun gerçeğe olan teması ancak entelektüel erdemle, yani felsefi bilgelikle mümkündür.

Şimdiye kadar Antik Yunan filozoflarında çok kısaca değinmekle yetindiğimiz bu örnekler sonucunda entelektüel bireylerde ortak olan nitelikler; bilgiye haiz olmak, evrene, insana ve yaşama yönelik bilgiyle donatılmış bir hayat felsefesi oluşturmak olarak sayılabilir. Burada bir hayat felsefesi oluşturmaktan kastedilen ise dünyaya geniş perspektifle bakmak, olaylar karşısında “niçin” sorusunu sormak ve eleştirel bir tavrıyla olayları analiz etmektir

(Tokat, 2017, s. 19). Bu felsefi tutum aklın hâkim olduğu, bütün bilgi türlerini içine alan ve varlığı bir bütün olarak değerlendiren bir tutumdur (Öner, 1999, s. 40-41). İşte, Antik Çağ'da öne çıkan bu felsefe bilgisi, bir entelektüel arketipi oluşturmak için önemli bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle burada kısaca değinilen filozoflarda en belirgin entelektüel tutumlardan biri olarak felsefi bilgi ve bu bilgiyle yapılan eylemler, Antik Çağ'da entelektüel arketipini anlamak açısından önemlidir. Elbette değinilen filozofların entelektüel kişilikleri, entelektüel arketipini anlamak adına ayrı birer çalışma konusu olacak niteliktedir. Hepsine burada yer veremeyeceğimizden ötürü kısaca değinmek ve değerlendirmekle yetindik.

Antik Yunan'dan sonra Orta Çağ düşünce dünyasına baktığımızda entelektüellerin daha çok dini ve metafizik öğelerden etkilendiği söylenebilir. Bu bakımdan Goff'a (2006, s. 15-16) göre Orta Çağ'da baskın olarak Hristiyan filozofluğu hâkimdir ve onlar dönemin entelektüelleri olarak üniversitelerde aktif rol oynamaktadırlar. Buradan hareketle (Karaaslan, 2010, s. 6) Orta Çağ'da entelektüel faaliyetlerin üniversiteler yoluyla yapıldığını söylemek mümkündür.

Özcan'a göre Le Goff, entelektüelleri organik ve eleştirel olmak üzere ikiye ayırır. Organik entelektüeller, devletin yüksek görevlerinde yer alan; eleştirel entelektüeller ise devletin meşruiyeti için teorik fikirler öne süren kesimi oluştururlar. Goff açısından Orta Çağ entelektüeli organik entelektüel olup devlete ve kiliseye bağlı kişilerdir. Bununla birlikte bu dönemde modern entelektüelin nüvesi olarak görülen pek çok eleştirel entelektüel de vardır. Özellikle şehir üniversitelerinin kurulması toplumda entelektüellere ayrıcalıklı bir alan açmıştır (Özcan, 2006, s. 44). Kısacası Orta Çağ'da entelektüel ruhun dini ve metafizik düşüncenin etrafında şekillendiği; bu durumun Aydınlanma Çağı'yla beraber yeni bir mecraya kaydığı söylenebilir. Bu yeni mecra da dinsel öğelerden ziyade bilinç, akıl ve eylem üzerine temellenir.

2. Entelektüel algısının değişimi

Entelektüel kavramı her ne kadar Antik Yunan'dan günümüze değin farklı tezahürlerde karşımıza çıkmış olsa da güncel anlamını tam olarak Aydınlanma Dönemi'yle kazanmıştır (Karaaslan, 2010, s. 7). Toplumsal, kültürel, teknolojik vb. gelişmelerle beraber farklılaşan insan ve toplum ilişkileri, bu değişimlere koşut olarak hayata karşı yeni bir felsefi duruş ve entelektüel bir bakışı zorunlu kılmıştır. İşte hayata, topluma yönelik felsefi duruşun faili ve taşıyıcıları da entelektüel ruha sahip bireylerdir. Entelektüel artık sadece felsefi bilgisi, derin düşünceleri ve teorik faaliyetleriyle değil, aynı zamanda siyasi, kültürel, ekonomik ve teknolojik vb. alanlarda bilgisi ve eylemleriyle toplumda yer almaktadır.

Özellikle Aydınlanma Dönemi filozoflarının özgürce fikir üretmeleri ve düşüncelerini yazıya dökmeleri (Genç, 2006, s. 10) bu dönemde entelektüelliğin farklı bir mecraya kaymasına olanak sağlamıştır. Tarburck'un da (2006, s. 202) ifade ettiği üzere 18. yüzyıldan itibaren entelektüel bireylerin birçok alanda bilgiye sahip olması ve yetkinlik kazanması mecbur görülmektedir. Entelektüel (Arslan, 2002, s. 205-206) artık sosyal, kültürel, siyasal, psikolojik vb. sorunların insanı nasıl yanıltabileceğini bilen, bu yüzden de aklını her türlü duygu, düşünce, tutku ve yanlış söylemlere karşı uyanık tutmaya çalışan bir bireydir.

Entelektüel kavramı özellikle 19. yüzyılda Fransa'da yaşanan Dreyfus Olayı ile kamuoyunda kullanılmaya başlanır (Meriç, 1997, s. 15-16; Demiralp, 2002, s. 119-120). Yahudi bir Yüzbaşı olan Alfred Dreyfus, dışarıya bilgi sızdırdığı gerekçesiyle mahkemeye verilir. Vatana ihanetle suçlanan Dreyfus, ömür boyu sürgün edilir. Bu olay kamuoyunda büyük yankı uyandırır. Bu olaydan sonra Dreyfus karşıtları ve Dreyfus yanlıları olmak üzere halk ikiye ayrılır. İnsan Hakları savunucuları adaletin tesisi için Dreyfus'un yanında yer alırken Fransız halkı Dreyfus'un karşısında yer alır. Emile Zola'nın önderliğinde bir araya gelen Dreyfus savunucuları birlik olup kamuoyu oluşturur ve Zola *İtham Ediyorum* başlığıyla Devlet Başkanı'na açık bir mektup yazar. Bu mektupta Zola, Dreyfus'un suçsuz olduğunu ve kararın yeniden ele alınmasını talep eder (Özcan, 2006, s. 46-47; Baysan, 2002, s. 181-182). Böylece entelektüel kavramının kamuoyunda kullanılmasının önünü açan Emile Zola; Dreyfus Davasına

yönelik yazılarıyla bir bakıma toplumun bir yarısına neşter vurarak tarihe değerli belgeler kazandırır (Baysan, 2002, s. 193). Bu olayla beraber entelektüeller eylem ve fikirleriyle toplumda aktif bir rol oynayan sosyolojik öge hâline gelir.

Bu bakımdan entelektüeller bilgiye sahip, kültürlü, Dreyfus olayında olduğu gibi toplumdaki sorunlara kayıtsız kalmayan ve bu amaca yönelik eylemlerde bulunan bireyler olarak görülmektedir (Akın, 2011, s. 55). Buradan hareketle entelektüelin toplumda sadece düşünsel boyutta var olmadığı, aynı zamanda kamusal alanın bir nevi vicdanını da temsil ettiği söylenebilir. Çünkü entelektüellerin toplumsal vicdanın temsilcileri olarak “zor zamanlarda” ortaya çıktığı ve tefekkürü gibi vicdanının da toplumu rahatsız eden, sarsan bir etkiye sahip olduğu söylenebilir (Sam, 2017, s. 345; Özel, 2006, s. 72).

Entelektüel üzerine Çağdaş düşüncelere baktığımızda ise Gramsci’ye göre, bütün insanlar sahip oldukları ve kullandıkları zekâ bakımından entelektüel olsalar da toplumda entelektüelin üstlendiği görev ve işlevleri yerine getiremezler (Gramsci, 1986, s. 314; Said, 1995, s. 21; Yetiş, 2002, s. 220). Bu bakımdan Gramsci, entelektüellerin toplumdaki işlevlerinin geleneksel ve organik olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Geleneksel entelektüeller, toplumda kültürel mirası devam ettirirken, organik entelektüeller ise toplumda daha fazla güç ve yönetim sahibi olan gruplarla yakından bağlantılıdır. Bu bağlamda organik entelektüeller toplumda aktif şekilde yer alan ve toplumu değiştirmeye çalışan bir konumdadır (Gramsci, 1967, s. 27-28; Said, 1995, s. 22).

Sartre (2010, s. 15) ise entelektüeli, kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokan, toplumu ve toplumdaki kurulu düzeni eleştirel tavırla yeniden ele alan kişi olarak tanımlar. Entelektüelin toplumda nasıl bir duruşu olması gerektiğini de şu sözlerle ifade eder:

Ben atom silahlarını mükemmelleştirmek için atomun parçalanması üstünde çalışan bilim adamlarına entelektüel denilemeyeceğini söyleyeceğim: onlar bilim adamıdır, işte o kadar. Ama yapılmasına göz yumdukları bu silahların yıkıcı gücü karşısında dehşete kapılan bilginler bir araya gelerek kamuoyunu atom bombasının kullanılmasına karşı uyaran bir manifesto imzaladıklarında artık birer entelektüeldirler. (Sartre, 2010, s. 16)

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Sartre, entelektüelin ahlaki ve sosyal sorumlulukları olduğunun altını çizmekle beraber entelektüelin toplumda adeta “at sineği” olmasını, yani sonuçları ne olursa olsun haksızlıklara karşı susmayan, gerektiğinde otoriter güçlere karşı koyan, fikir ve eylemleriyle toplumun refahı için uğraşan bir tutum sergilemesi gerektiğini savunur. Görüldüğü üzere toplumun “at sineği” olma, yani söylemleriyle uyarıcı ve sarsıcı olma, entelektüelde olması gereken temel nitelik olarak İlk Çağ’dan günümüze varlığını korumaktadır.

Öte yandan Shils’e (1958, s. 9) göre entelektüel, toplumun mevcut geleneksel mirasını yeniden inşa etme, değiştirme, mevcut sistemi sürdürme ya da reddetme gücüne sahiptir. Meriç’in düşüncelerine baktığımızda ise o, entelektüelin her türlü siyasi güçten bağımsız olması gerektiğini savunur ve entelektüelin sahip olması gereken birtakım kriterlerden bahseder:

1. Entelektüel, zamanının bilgisine irfanına sahip olacak; ülkesini tanıyacaktır (ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır); 2. Önyargılara (peşin hükümlere) iltifat etmeyecek, olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendirecektir; 3. ‘dürüst’, ‘uyanık’ ve ‘cesur’ olacak, böylesi bir tutumun gereği olarak da bir ‘bilgi hamalı’ değil; ‘hakikat uğrunda her savaşı göze alan bağımsız bir mücahit’ olacaktır. (Meriç, 1997, s. 24)

Held’e göre entelektüel, zekâsını hem kendi iyiliği için hem de toplumu değerlendirmek için kullanır. Bu bakımdan sosyal bir rol üstlenen entelektüel sadece olması gerekeni ifade etmekle kalmaz aynı zamanda diğer entelektüellerin ne yapması gerektiğini de söyler (Held, 1983, s. 574). Bauman’ın düşüncelerine baktığımızda ise o, entelektüelliğin birbirinden farklı iki ayrı rolünün olduğunu söyler. Entelektüel ruhun toplumsal etkinliğindeki ilk rolü “yasa koyucu” olmasıdır. Bu rolüyle entelektüel toplumdaki farklı inanç ve kültür kalıplarını

onaylama ya da geçersiz kılma hakkına sahiptir. Entelektüellerin toplumdaki ikinci önemli misyonu ise “yorumcu” olmasıdır. Bu rol, entelektüelin toplumdaki kalıplaşan ve bir gelenek içinde ifade edilegelen bilgileri, başka toplum ve geleneklerin anlayabileceği şekilde tercüme etmesi temeline dayanır (Bauman, 2003, s. 11-12).

Foucault ise kendisinden önceki entelektüel tanımlarını inceler ve “spesifik entelektüel” tanımını öne sürer. Ona göre spesifik entelektüel, bilgi ve edimlerini politik güce karşı kullanandır (Foucault, 2005, s. 13; Topçuoğlu, 2006, s. 224). Bu bağlamda Foucault açısından evrensel entelektüel arketipi toplumsal süreçle beraber yerini spesifik entelektüele bırakmıştır. Yani günümüzde spesifik entelektüel; kurumsal, siyasal, ekonomik vb. alanlara hizmet etmektedir (Keskin, 2005, s. 25-26). Buradan hareketle toplumdaki her sınıfın kendi entelektüelini yarattığı söylenebilir (Kurzman & Owens, 2002, s. 66).

Entelektüelin toplumda üstlendiği sosyal rollere değinen Noam Chomsky ise entelektüelin toplumsal hayatta birtakım sorumlulukları olduğunu savunur. Ona göre, entelektüellerin hakikati anlamak, dünyaya yönelik bir kavrayışa sahip olmak için başkalarıyla iş birliği içinde olmak ve yapıcı eylemlerde bulunmak gibi birtakım ahlaki sorumlulukları vardır (Chomsky, 2011, s. 9).

Said ise entelektüelin her türlü siyasi güçten bağımsız olması gerektiğine vurgu yapar ve buradan hareketle entelektüelin sürgün, sıra dışı ve marjinal olması gerektiğini söyler:

Entelektüel için sürgünle yerinden olma, asli yapıtaşlarını “idare etme”nin ve çizilmiş yollardan gitmenin oluşturduğu bildik bir hayat yaşamaktan kurtulmak demektir. Sürgün her zaman bir marjinal olacağımız ve önceden belirlenmiş bir yolu izleyemediğiniz için bir entelektüel olarak yaptığımız her şeyi kendi kendinize yapmanız gerektiği anlamına gelir. (Said, 1995, s. 65)

Yabancı ya da marjinal olmak otorite sahiplerine, birtakım alışkanlıklara ya da geçici şeylere değil, deneye ve yeniliğe açık olmak demektir. Sürgün, yani her türlü siyasi güçten bağımsız olan entelektüel, cüretkâr bir ruha sahiptir ve bu da alışlagelmiş mantığa değil, hareket hâlinde olan, değişime açık olan ve yerinde saymayan bir ruha işaret etmektedir (Said, 1995, s. 66). Burada entelektüelde olması gereken ortak nitelikler arasında yansız ve özgür olma vurgulanmaktadır. Entelektüel, herhangi bir otoritenin etkisinde kalmadan, yansız bir tavırla hakikatin peşinde koşmalıdır. Hakikatin peşinde özgürce koşmak ise bireyin değişime açık olmasına, kendini sürekli geliştirmesine bağlanmaktadır. Kendi eksiklerinin farkında olarak gelişime, bilgiye açık olmak entelektüeli özgür kılmaktadır.

Said, Gramsci'nin, entelektüeli toplumda birtakım işlevleri üstlenen kişi olarak ele almasını da doğru bulur (Said, 1995, s. 25). Ona göre spesifik bir alanda yetkinleşen, dünyanın ve içinde yaşadığı toplumun sorunlarına kayıtsız kalan birey entelektüel olamaz. Çünkü entelektüel, merak ve bilme istediğini taşıyan amatör bir ruha sahip olmalıdır. Bu amatör ruha sahip entelektüel birey, belli bir alanda uzmanlaşmanın ötesinde içinde yaşadığı dünyanın sorunlarına ve değerlerine önem veren bir karaktere sahiptir (Bora, 2009, s. 125-126).

Görüldüğü üzere geçmişten günümüze değin entelektüelin çok farklı anlamlar ihtiva etmesi, entelektüel ile icraatı arasında ortaya çıkan farklı ilişkileri yansıtmaktadır. Bu ilişkilerden hareketle entelektüelliğe yönelik ayırım ve sınıflandırmanın da tarihsel süreçte çeşitlilik gösterdiği söylenebilir (Hilay, 2008, s. 12). Bütün bu tanımlardan hareketle entelektüellerin sahip olması gereken temel nitelikler; sorgulayıcı olması, olaylar karşısında bir duruşa sahip olması, gerektiğinde meydan okuyucu tavır takınması (İlgaz, 2002, s. 112), bilginin taşıyıcısı olmasından ziyade üreticisi olması, yani özgün olmasıdır (Atıla, 2009, s. 90). Yine aynı bağlamda dünyanın ve içinde yaşadığı toplumunun sorunlarına kayıtsız kalmaması, toplumun çıkarını kendi çıkarlarından üstün tutması (Sabuncu, 2014, s. 8-9) ve özellikle de haksızlığa karşı dik duruşuyla mevcut otoriter güçleri uyarıcı, rahatsız edici olması, yani adeta toplumun “at sineği” olması, entelektüellerin ortak niteliklerini yansıtır.

Sonuç

Düşünce tarihinde dönem ve toplumlara göre değişen birçok entelektüel tanımı vardır. Bu durum genel-geçer bir entelektüel tanımı yapmayı zorlaştırır da farklı entelektüel tanımlarından hareketle ortak olan nitelikleri belirlemek, genel bir entelektüel arketipi oluşturmak için önemlidir. İlk Çağ'dan günümüze değin değişen entelektüel tanımlarında değişmeyen en temel nitelik, entelektüelin toplumun “at sineği” olması, yani eleştirel ve cesur tavırlarıyla toplumun sorunlarına kayıtsız kalmaması, haksızlığa karşı çıkması, toplumun sorunlarına işaret etmesidir. Atinalıların başına “at sineği” gibi tebelleş olan Sokrates örneğinde gördüğümüz üzere, entelektüel bireyin en temel niteliği toplumu ve siyasi otoriteyi sarsması ve uyarmasıdır.

Öte yandan farklı tanımlardaki ortak olan bir diğer nitelik entelektüelin aklını kullanması ve gerçeğin peşinde olmasıdır. Fakat burada esas mesele hangi gerçeğin izinin sürüleceğinin ve peşinden gidileceğinin tayin edilmesidir. İşte entelektüel, dünyanın ve kendi toplumunun gerçeğinin peşinde olandır. Bu bağlamda entelektüel, gerçekçi bir bakış açısıyla dünya içinde kalan, yani dünya soru(n)ları karşısında, dünyayı okuma anlamında rasyonel bir bakışa sahip olandır. Entelektüelin sahip olması gereken niteliklerden biri de budur ve bunu yapabilmesi için de tarihsel bilgiye sahip olması gerekir. Dünyada olaylar bizlerle başlamadığı için, bizden önceki yaşanmışlıklarla ilgili bilgimiz olmak zorundadır. Aksi takdirde dünyayı akıllıca okumak mümkün değildir. *Pekiye, bu bilginin niteliği ve niceliği ne olacaktır?* İşte burada entelektüelde olması gereken bir diğer ortak nitelik ortaya çıkmaktadır: Entelektüelin dünya sorunları doğru okuyabilmesi için sosyal, ekonomik, tarihsel, kültürel vb. alanlarda bilgi birikiminin olması gerekir. Dolayısıyla entelektüelde olması gereken önemli niteliklerden birisi bilgi yelpazesinin geniş olmasıdır.

Entelektüel tanımlarında ortak olan bir diğer nitelik onun hakikatin peşinde olması gerektiğidir. Burada hakikatten kastedilen ise dünyanın ve toplumun sorunlarıdır. Entelektüel, dünyanın ve toplumunun sorunlarını doğru, akılcı ve gerçekçi bir perspektifle okumalıdır. Dünyanın ve içinde yaşadığı toplumun sorunlarına kayıtsız kalamayan entelektüelin, kendisinde bulunması gereken bir diğer nitelik de özgür ve yansız olmasıdır. *Pekiye, bu özgür düşünme ve özgür olma hâli ne türden bir şeydir?, Neyden ya da neye karşı bir özgür olma hâlinden bahsedilmektedir?* diye sorulduğunda, buradaki özgürlük aklını bilgiyle bağlantılı olarak kullanmak anlamındadır. Aklın ne uğruna ve nasıl kullanılacağını belirleyen bilgidir. Bu nedenle entelektüel, bilgiyle donanmış aklıyla hakikat peşinde koşan, hakikati bir bütün olarak kavrayan ve ondan mantıklı sonuçlar çıkaran kişidir. İşte, onu özgür kılan da budur denebilir. Çünkü bilgiye dayanmadan ortaya atılan fikirlerin dünya sorunları karşısında geçerliliği yoktur. Fikirler bir bilgi kümesine dayandığı ölçüde geçerlilik kazanır. Temellendirme ve gerekçelendirme ancak bir bilgi kümesiyle oluşur. Entelektüel ruh, ancak bu bilgi kümesinden damıtılan fikirler ışığında topluma katkı sağlar. Entelektüel bu yönüyle kutsallık atfedilen yüce ruha sahip olan değil, rasyonel bakışı anlatan yüksek ruha sahip olandır. Bu nedenle entelektüel kutsal olmadığı gibi başkasını da kutsamaz. Çünkü entelektüel, eksikliklerinin farkında olan, bunlar üzerine düşünen, bunları gidermeye çalışan ve böylece kendini sürekli yeniden inşa eden kişidir.

Kaynakça

- Akın, S. (2011). M. Foucault'da spesifik entelektüel olgusunun değerlendirilmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Atila, S. (2009). Entelektüeller, üniversiteler ve bilimsel bilginin üretilmesi kapsamında eleştirel bir deneme. *Akademik İncelemeler*, 4(2), 81 – 94.
- Bağla, L. (1977). Antonio Gramsci ve aydınların rolü sorunu. *Birikim*, 7(1), 84-92.

- Batak, K. (2016a). Aristoteles'te en yüksek entelektüel erdem. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(33), 17-28.
- Batak, K. (2016b). Aristoteles'te entelektüel erdemler-bir erdem epistemolojisi örneği. *Felsefe Dünyası*, 63, 20-47.
- Bauman, Z. (2003). *Yasa koyucular ile yorumcular*. İstanbul: Metis Yayınevi.
- Bodin, L. (2000). *Aydınlar* (M. DüNDAR, Çev.). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Bora, T. (2009). Uzmanlaşma ile popülerizasyon arasında aydın. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasal düşünce: Dönemler ve zihniyetler* (s. 125-131) içinde. Ankara: İletişim Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chomsky, N. (2011). *Entelektüellerin sorumluluğu* (N. Ersoy, Çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Çakan, O. (2019). Bilgeliğin yordayıcıları olarak entelektüel tevazu ve beş faktör kişilik özellikleri (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tokat.
- Demiralp, O. (2002). Entelektüeller ve aydınlar. *Cogito*, 31, 121-133.
- Denkel, A. (2020). *İlkçağ'da doğa felsefeleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin siyasi işlevi* (I. Ergüden, O. Akınhay & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Genç, E. (2006). Sosyolojik açıdan entelektüel kavramlaştırmaları (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Goff, J. L. (2006). *Orta Çağ'da entelektüeller* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gramsci, A. (1967). *Aydınlar ve toplum* (V. Günyol, F. Edgü & B. Onaran, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane defterleri* (K. Somer, Çev.). İstanbul: Onur Yayınları, 1. Baskı.
- Gürses Tarburck, D. (2006). On sekizinci yüzyıl Britanyası entelektüelleri; tanımlar, platformlar. *Doğu Batı Dergisi*, 35, 199-208.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık bilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi, 2. Baskı.
- Held, V. (1983). The independence of intellectuals. *The Journal of Philosophy*, 110(80), 572-582.
- Hilav, S. (2008). *Entelektüeller ve eylem (düşünceler-tartışmalar-söyleşiler)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ilgaz, T. (2002). Heidegger entelektüel miydi?. *Cogito*, 31, 108-120.
- İnce, H. O. (2006). Batılı muhafazakâr düşüncede entelektüellerin yeri ve işlemleri. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 35, 175-198.
- Karaaslan, F. (2010). Entelektüel üzerine eleştirel bir çalışma: Aliya İzzetbegoviç örneği (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Keskin, F. (2005). İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi. (I. Ergüden, O. Akınhay & F. Keskin, Çev.), *Foucault-entelektüelin siyasi işlevi* (s. 13-29) içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kranz, W. (2014). *Antik felsefe*. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar.
- Kurzman, C. & Owens, L. (2002). The sociology of intellectuals. *Annual Review of Sociology*, 1(28), 63-90.
- Meriç, C. (1997). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öner, N. (1999). *Felsefe yolunda düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özcan, Z. (2006). Sosyo-kültürel bir fenomen olarak entelektüeller. *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, 36, 35-62.
- Özel, O. (2006). Tarih tarihçi ve entelektüel. *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, 36, 63-84.

- Özkan, F. (2013). Sokrates'in entelektüalist ahlâkı. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 35-53.
- Platon (2010). *Diyaloglar* (T. Aktürel, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (t.y.). *Sokrates'in savunması* (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Sabuncu, M. H. (2014). Entelektüelin işlevi ve bir entelektüel olarak Edward Wadie Said (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Said, E. (1995). *Entelektüel-sürgün marjinal, yabancı* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sam, R. (2017). Entelektüeller: Toplumsal değişim ve gelişim sürecinin öncüleri. *Sosyoloji Konferansları*, 55(1), 333-350.
- Sartre, J. P. (2010). *Aydınlar üzerine* (A. Bora, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sezer Şanlı, A. (2018). Antonio Gramsci, Michel Foucault ve Pierre Bourdieu düşüncesinde entelektüel kavramına ilişkin kuramsal bir tartışma. *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 5(21), 797-808.
- Shils, E. (1958). The intellectuals and the powers: Some perspectives for comparative analysis. *Comparative Studies in Society and History*, 1(1), 5-22.
- Soccio, D. J. (2010). *Felsefeye giriş* (K. Karataş, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Taftalı, M. O. (2006). Batı medeniyetinin mutsuz çocuğu entelektüel. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 35, 165-174.
- Tanesini, A. (2018). Intellectual humility as attitude. *Philosophy and Phenomenological Research*, 96(2), 399-420.
- Tekay Baysan, G. (2002). Dreyfus davası: Gerçek ve adalet savaşçısı Zola. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 181-195.
- Tokat, L. (2017). Entelektüel kimdir?- Türkiye'nin entelektüel sorunu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(3), 9-42.
- Topçuoğlu, R. (2006). Foucault ve entelektüeller. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 37, 221-229.
- Yetiş, M. (2002). Gramsci ve aydınlar. *Mülkiye Dergisi*, 26(236), 217-245.

Gaetano Mosca. *Mafya nedir? 19. yüzyıl sonu İtalya'sından sosyolojik bir analiz.* (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2021)

Gaetano Mosca. *What is mafia? A sociological analysis from the late 19th century Italy.* (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2021)

İnceleyen: Hamit Ölçer*

Mafya deyince bundan ne anlıyoruz? Ya da mafya kavramıyla neyi anlamaya çalışıyoruz? Bir toplumsal fenomen olarak kabul edildiğinde mafyaya yön veren temel eylem kalıbı nedir? Mafya sadece organize bir suç topluluğu mudur yoksa aynı zamanda belirli bir yaşam tarzının, bir tutumun ya da bir tavrın ürünü müdür? Bu yazımızın temel amacı Gaetano Mosca'nın, *Mafya Nedir?* (2021) adlı eserinde mafya fenomenine ilişkin gözlemlerini anlamaya ve çözümlemeye çalışmaktır. Zira mafya üzerine yazılmış pek çok çalışmadan söz edilebilir ve bu çalışmalar alışlageldik itibariyle popülerdir ve daha ziyade gazetecilik pratiğini yansıtır. Bu anlamda mafyayı daha ziyade çok satan türünden sürükleyici, türlü sıra dışı cinayet haberlerinin ya da adına "mafya babaları" diye bilinen aktörlerin merkeze alındığı tarzda okumanın akademik anlamda pek muteber bir yere sahip olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla mafya sorunsalına belirli akademik araştırmalar üzerinden yaklaşmak bize daha geçerli bir fikir verecektir.

Bu yazımızda öncelikle Mosca'nın klasik seçkinler kuramı üzerine kısa bir bilgi verilecektir. İkinci olarak mafya alanıyla ilgili mevcut klasik ve yakın dönem çalışmalar hakkında yine kısa bir bilgi sunulacaktır. Üçüncü aşamada mafyanın tarihçesi, mafya kavramının etimolojik kullanımı ile nitelendirmeleri hakkında bazı bilgileri aktaracağız. Dördüncü aşamada Mosca'nın söz konusu yapıtında geçen mafya fenomenine dair aktarmış olduğu gözlemlerini mercek altına almaya çalışacağız. Ve son olarak mafya fenomeni ile ilgili genel bir değerlendirmede bulunacağız.

Gaetano Mosca yaygın bir biçimde klasik seçkinler/elitler kuramının öncülerinden biri olarak bilinir ve onun seçkinler kuramıyla ilgili temel görüşlerini *The Ruling Class* (1939) adlı eserinde görmek mümkündür. Bilindiği üzere klasik seçkinler kuramının tanıdık diğer öncüleri arasında Robert Michels, Vilfredo Pareto ve Charles Wright Mills'i sayabiliriz (Arslan, 2007). Onun sosyolojiyle olan bağlantısı da söz konusu bu seçkinler kuramı dolayısıyladır. Bu anlamda her ne kadar sosyolojide pek yaygın olarak işlenmese de Mosca aynı zamanda sosyoloji tarihinde önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada ayrıca eklemek gerekirse onun fikirleri daha özel bir biçimde siyaset sosyolojisinin bir parçasını teşkil eder diyebiliriz.

Mosca'ya göre her şeyden önce en ilkel olanından en gelişmişine dek bütün toplumlarda bir yöneten ve yönetilen ayrımı söz konusudur ve yönetici sınıflar her zaman için örgütlü, nüfuz sahibi ve dolayısıyla belirli bir şiddete sahip olup yönetilenler ise çoğunluğu oluşturan örgütsüz

Kitap İncelemesi

Book review

Geliş - Submitted: 11/05/2022

Kabul - Accepted: 10/06/2022

Atıf – Reference: Ölçer, H. (2022). Mosca, G. (2021). *Mafya nedir? 19. yüzyıl sonu İtalya'sından sosyolojik bir analiz.* Nosyon: *Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 9, 142-153.

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, E-posta: hamitolcer@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1418-4237

bir özellik sergilemektedirler (Mosca, 1939, s. 50-53). Bu ifade biçimi kritiktir. Şöyle ki, Mosca'nın "örgütlü azınlık" ile "örgütsüz çoğunluk" gibi anahtar kavramlarının bir benzeri kullanımını onun *Mafya Nedir (2021)* adlı eserinde de rastlamaktayız. Zira Mosca'nın mafyayı bir tür yönetim olarak şöyle tanımladığını görüyoruz: "güçlünün zayıf üzerinde kurduğu baskı ve sıkı örgütlenmiş küçük azınlıkların, örgütsüz bireylerden oluşan büyük çoğunluk aleyhine uyguladığı despotik yönetim" (Mosca, 2021, s. 25). Dikkat edilirse Mosca'nın seçkinler kuramının içeriği ile mafya tanımının birbirine çok benzediğini görmekteyiz. Şu hâlde Mosca'nın temel ilgisinin örgütlü azınlığın çoğunluk üzerindeki yönetimi (Bottomore, 1997, s. 10) olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrıntıyı sunmamızın nedeni Mosca'nın elitler kuramı ile mafya incelemesi arasında sıkı bağlantının olduğuna dikkat çekmekti elbette. Bu konuya ileride tekrardan değinmeye çalışacağız.

Bottomore'un da vurguladığı üzere "Mosca'nın kuramında, seçkinler sadece kaba güç ve aldatmaca ile yönetmezler; bir anlamda, toplumdaki kümelerin çıkar ve amaçlarını da 'temsil ederler' " (Bottomore, 1997, s. 12). Dahası yönetimde söz sahibi olan asıl seçkinlerin yanında ayrıca bu üst seçkin yapıyla bağlantılı olan alt seçkin gruplardan (bilim insanları, mühendisler gibi) oluşan bir yapıdan da söz edilebilir (Bottomore, 1997, s. 12). Diyebiliriz ki seçkinler gerektiğinde hem yasa ve rasyonel araç ve prosedürleri hem de yasanın dışında işleyen (burada "yasanın dışında" tabiri eylemin "yasa dışılığı"ndan daha geniş bir bağlamı vurgulamaktadır) birtakım rasyonel olmayan unsurları ya da enstrümanları da kullanabilirler. "Böylesi bir ortamda seçimler yalnızca seçilmiş parlamentoları iş başına getirmekle kalmaz, bunun yanı sıra parti temelinde dayalı siyasi kirlenmeye ve seçimle iş başına gelmiş politikacıların diktatörlüğüne de yol açabilir" (Arslan, 2007, s. 40). Dolayısıyla burada yöneticilerin hem yasanın içinde hem de yasanın dışında hareket etme olanaklarıyla son derece keyfi denebilecek bir iktidar mekanizmasına sahip olduklarını söylemek gerekir.

Mosca'nın deyişle yönetici azınlığın mensupları düzenli bir biçimde içinde yaşadıkları toplumda hayli saygın ve etkili birtakım niteliklere sahip olmalarıyla ön plana çıkarlar (Mosca, 1939, s. 53). Ancak burada "seçkin" olandan kasıt söz konusu bir tür yetenek ya da sahip olunan birtakım liyakat ölçülerini ifade etmekten ziyade belirli bir takım "saygınlık ve etkililik" özelliklerine sahip olmayı ifade etmektedir. Sözelimi saygın ya da etkili bir kişi belirli bir yeteneğe sahip olmanın ötesinde farklı özellikleri de kendinde barındırabilmektedir. Öte yandan seçkin dediğimizde elbette ki bu belirli bir yeteneğe ya da liyakate de işaret etmektedir. Ancak seçkinler ister liyakat sahibi olsun ya da yasal ve hatta demokratik yollardan gelmiş olsun veyahut başka türlü illegal ve irrasyonel yollarla gelmiş olsun burada temel problem son kertede gücün nasıl kullanıldığıyla ilgilidir. Burada eklemek gerekirse aslında Charles Wright Mills'in de bu tarz bir problematiğe en çok kafa yormaya çalışan sosyal bilimci olduğunu belirtmek gerek. Mills'in tam da belirli kişi ya da aile veya grupların neden örneğin medya ve çeşitli araçlar üzerinden hep ön planda tutulduğu sorusuyla ilgilendiğini görmekteyiz (Mills, 2019). Şu hâlde seçkinler kuramı salt bir siyaset kuramı gibi görünüyor olmanın ötesinde toplumsal olana dair tahayyül geliştirmenin analitik bir bakış açısını da sunmaktadır diyebiliriz. Bu açıdan seçkinler kuramının özelden sosyolojik bağlamda önemli bir yere sahip olduğunu söylemek gerekir.

Bir yönüyle Mosca'nın sosyolojik tahayyülünde kavramların sanki kriminolojik bir çerçeve içinden inşa edildiğini ve bu anlamda onun sosyolojik çözümlemelerinin muhtemelen perde arkasını birtakım kriminal olayların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Burada büyük ölçüde Mosca'nın kriminal dinamiklere ilişkin bakış açısı ile politik kuramı arasında bir bağlantının kurulduğundan söz edebiliriz. Ya da başka bir deyişle Mosca sanki bir politik kuram geliştirirken aynı zamanda bir suç teorisi geliştirmiş veyahut herhangi bir kriminal ilişkiler ağından söz ediyormuş gibidir. Mosca'nın temel ilgisinin çeşitli sapma davranışları ya da kriminolojik unsurlar ile politik sistem arasındaki ilişkiye odaklandığını dile getirmek mümkündür. Burada Mosca'nın "yöneticiler" ya da "seçkinler" dediği şeyin kriminal dünya ile

olan bağlantısının ilginç bir keşif olacağını söyleyebiliriz. Mosca'yı kendi çağının sorunlarının bir ürünü olarak kabul ettiğimizde onun seçkinler kuramının temel çerçevesini oluşturan temel problematik ile mafyaya dair gözlemlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu söylemek zor olmasa gerekir.

Sadece suç sosyolojisi kapsamında değil genel anlamda sosyolojik bir fenomen olarak mafyaya dair ilginç erken dönem ve geç dönem çalışmalarından söz edebiliriz. Zira erken dönem açısından bunların başında Mosca'nın 1900'lerin başında verdiği bir dizi konferansların oluşturduğu *Mafya Nedir* adlı çalışması gelmektedir ki buna tekrardan ayrıntısıyla döneceğiz. Öte yandan sosyoloji alanından çoğu okuyucunun belki de dikkat edemediği bir ayrıntının Max Weber'in yazılarında da karşımıza çıktığıdır. İlginç bir biçimde doğrudan mafyayı detaylı olarak inceleme konusu etmediği halde sosyolojide bir anekdot diyebileceğimiz türden bilginin Max Weber'in *Ekonomi ve Toplum* (2012) adlı eserinde geçtiğini görmekteyiz. Elbette ki Max Weber doğrudan ve ayrıntılı bir mafya incelemesine girişmemiştir ve onun mafyaya dair derinlikli ve analitik bir bakış açısını sunduğunu söyleyemeyiz. Burada Weber'in aktardığı notların günümüzde pek çok araştırmacının verileriyle de örtüşmesi anlamında önemlidir diyebiliriz. Max Weber söz konusu eserinin bir yerinde *Camorra*'dan söz etmektedir. Bu bağlamda Camorra, genel olarak İtalya'nın Napoli civarında egemen olan geleneksel mafya klanlarından biri olarak bilinmektedir (Paoli, 2003, s. 36). Weber, Camorra ile ilgili şu bilgiyi aktarmaktadır:

...Napolili bir imalatçı *Camorra*'nın ticari işletmelerle ilgili etkinliği hakkındaki şüphelerine cevap verdi: 'Signore, la Camorra mi prende X lire nel mese, ma garantisce la sicurrezza, -lo Stato me, ne prende 1 O. X, e garantisce: niente.' (bayım Camorra benden ayda on lired alıyor, fakat bana güvenlik sağlıyor: Devlet bu miktarın on katını alıyor fakat bana hiçbir şey sağlamıyor). (Weber, 2012, s. 313)

Şu hâlde bir Camorra üyesi yani adına *Camorristi* denen kişiler, belirli bölgeleri etkisi altına alan ve oranın koruması karşılığında ekonomik çıkar elde eden bir tür feodal ekonomik sistemin dönemsel ve zoraki vergi toplayıcıları olduklarıdır. Son kertede Weber'in mafios (burada "mafios" kavramını mafya ile ilişkili belirli bir eyleme ya da kişilere göndermede bulunmak için kullanıyoruz) ilişki ve prosedürlerini bir tür "korsan devleti"ne benzettiğini söyleyebiliriz (Weber, 2012, s. 313). Böyle bir mafios güç sıklıkla haraç sistemiyle iktidarını konsolide etmeye çalışmaktadır. Hess'in de belirtmiş olduğu üzere mafya, suç faaliyetlerine karşı, koruyuculuğunu üstlendiği kişilerden bir tür tazminat ya da haraç alır (2011, s. 14-15). Burada konunun ilerleyen bölümlerinde de değineceğimiz üzere mafya, adına "partito" dediğimiz bürokrasiyle ya da resmi yetkililerle ilişkilene biçiminden söz edeceksek eğer o zaman mafyanın tamamen devletin dışında konumlanmış bir güç olmadığını ve devletle bir ölçüde iltisaklı olacak bir biçimde işlediğini söylememiz gerekir. Zira böylesi bir tartışmanın belki de en güncel boyutunu Marco Santoro'nun *Mafia Politics* (2021) adlı eserinde görebiliriz.

Doğrudan mafyadan söz etmiyor olsa da Charles Wright Mills'in 1956'da yazdığı *İktidar Seçkinleri* (*The Power Elite*) adlı yapıtının mafios ilişkileri ve yapıları anlamamıza yardımcı olan bir diğer referans kaynağını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Mills söz konusu eserinde kendi çağının ABD'sindeki klikleşmiş sosyo-politik ve iktisadi düzeni ifşa etmekte ve toplumda etkili olan üç iktidar seçkininden söz etmektedir: politik seçkinler, askeri seçkinler ve iktisadi seçkinler... (Mills, 2019). Dikkat edilirse yukarıda da hem Mills'in hem de Mosca'nın seçkinler kuramının arka planında sapma davranışlarının, kriminal yapıların işleyişine dair güçlü ipuçları içerdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan her iki düşünürün elitler kuramının belirli düzeylerde kriminolojik bir bağlama sahip olduğundan söz edebiliriz.

Mafya fenomeninin erken yıllarını tarihsel perspektiften çözümlenmeye dâhil eden klasik metinlerden bir bölümün de tarihçi Eric Hobsbawm'a ait olduğunu görüyoruz. Hobsbawm'ın "*İlkel Asiler: 19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*" (2016) adlı eserinde mafyayı "sosyal haydutluğun" özel bir türü olarak

yorumladığını ve ayrıca mafyayı bir tür “toplumsal hareket” biçimi olarak nitelendirdiğini ve söz konusu bu hareketi daha ziyade sol tahayyül içinden okumaya çalıştığını görmekteyiz.

Mafya sorunsalı derinleştikçe giderek bu alana ilişkin akademik ilginin de arttığını söyleyebiliriz. Örneğin kültürel çalışmalar kapsamında ele alınabilecek olan William Foot Whyte’ın 1943’te yazmış olduğu ve 2017’de Türkçemize çevrilen *Köşebaşı Toplumu: Bir İtalyan Kenar Mahallesinin Toplumsal Yapısı (Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum)* adlı çalışması da alana etnografik düzeyde katkıda bulunan klasik eserlerden biri olarak kabul edilebilir. Whyte’ın daha genel olarak “çete”leri ve bu çetelerin üyelerinin sosyo-kültürel kodlarını incelediğini görmekteyiz. Bu eserin, organize suç topluluklarının gündelik hayatın içinden nasıl gelişip yaygınlaştığını ayrıntılı etnografik analizlerle ortaya koymasından ötürü önemli bir değere sahip olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

Yine sosyolojik bakış açısından yazılmış olan Pino Arlacchi’nin *Mafya Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* (1991) adlı eserinin önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Sözgelimi Arlacchi’nin bu eserinde sistematik ve derinlemesine bir arşiv çalışmasını yaptığını görmekteyiz. Arlacchi’nin temel tezi, adına mafya dediğimiz kişilerin de bir bakıma ekonomi-iş dünyasının önemli aktörleri olduğu ve dahası mafya etiğinin kapitalist ekonomiyle bağlantılı olduğu fikri üzerinedir. Arlacchi’nin söz konusu eserinde Max Weber’in ideal-tip eylem kavramlarını merkeze alarak bir bakıma mafyanın bir çeşit “iş insanı” olarak ya da kapitalist ideal birey tipinin bir formu olarak savunduğunu görmekteyiz (Arlacchi, 1991). Yine de burada dikkat çekici olan husus şu olabilir ki Arlacchi’nin söz ettiği kapitalist mafya tipinin daha ziyade Weber’in “maceracı kapitalizm” dediği olguya daha yakın olduğudur (Arlacchi, 1991; Weber, 2013). Örneğin bu açıdan maceracı kapitalizm ile birtakım spekülatif yöntemlerle para kazanma yolları arasındaki bağlantıyı anlamak mümkündür.

Suç sosyolojisi kapsamında ya da kriminolojik çalışmalarda mafyanın bir alt başlık olarak işlendiği açıktır. Ancak burada geç dönem açısından doğrudan doğruya salt mafya odaklı çalışmalar kapsamında popüler olmuş birkaç eserden daha söz edecek olursak örneğin Anton Blok’un *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs* (1988), Diego Gambetta’nın *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection* (1996), Henner Hess’in *Mafia & Mafiosi: Origin, Power, Myth* (1998), Letizia Paoli’nin *Mafia Brotherhoods: Organized Crime, Italian Style* (2003), John Dickie’nin *Cosa Nostra: A history of the Sicilian Mafia* (2005), Federico Varese’nin *Mafia Life: Love, Death, and Money at the Heart of Organized Crime* (2018), ve Marco Santoro’nun *Mafia Politics* (2021) adlı eserini sayabiliriz.

Mafyanın bilimsel bir çalışma ve ilgi konusu olması bağlamında bu kısımda son olarak ülkemizden bir örnek vermek gerekirse, Murat Çulcu’nun “*Türkiye’de Mafya’laşmanın Kökenleri*” (2001) ana başlığı adı altında hazırladığı bir dizi eserin nispeten uzun yıllar süren etnografik çalışmalarının bir ürünü olarak dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Çulcu “çifte ahlak/çifte hukuk” kavramlarından yola çıkarak onun büyük oranda Henner Hess’in çalışmalarından etkilendiğini söyleyebiliriz. Burada Çulcu’nun çalışmasının makro düzeyde derinlemesine ve sistematik bir arşiv araştırmasına eğilmeye çalıştığını görmekteyiz. Çulcu söz konusu eserinde Osmanlı’dan yakın dönem Türk tarihine kadarki sosyo-kültürel ve tarihsel dinamiklerin ardındaki birtakım grup, aşiret yapısı, değer, tutum, gelenek gibi unsurların ve sosyo-politik süreçlerin izini sürerek “mafios toplum” tezini ortaya atar. Bu bağlamda Çulcu’ya göre “[h]erşeyden önce bir toplumun ‘Mafios Toplum’ olarak nitelendirilebilmesi için o toplumu meydana getiren bireylerin ‘mafios değer yargılarını’ paylaşmaları gerekiyor” (2001, s. 32). Şu hâlde Çulcu’nun çalışmasının hermenötik bir boyutunun da olduğunu söyleyebiliriz.

Burada pek çok yakın dönem çalışmalardan söz edebiliriz. Zira mafya fenomeninin sadece kriminolojinin değil pek çok disiplinin kesişme noktasında yer aldığını söylemek mümkündür. Ancak böylesi detaylı bir çalışmaya burada değinemeyiz. Bu bakımdan bu özet bilgilerin bize bir fikir vermesi açısından yeterli olduğu kanaatindeyim.

Mafyanın tarihçesi hakkında net bir bilgidен söz edemesek de en azından mafya tabirinin resmi otoritelerce lanse edilşinin 1860'ların ortalarına dayandığını görmekteyiz. “Mafya ya da suç birliği denilen’ şeyden, resmî belgelerde ilk kez Nisan 1865 tarihli bir raporda söz edilir” (Fentress, 2004, s. 149). Tarihsel bağlamı içinde mafyanın çıkış öyküsüne ilişkin aslında pek çok yorum yapılmaktadır. Başlangıçta Sicilya'nın sömürüye ve istilalara açık bir bölge konumunda olması ve yasal otoritelerin toplumu korumadaki yetersizliğinden ötürü Sicilyalılar'ın kendi içine kapandıklarını ve geleneksel-yerel türden savunma organizasyonları biçiminde mafyalaştıklarını söyleyebiliriz. Zira bu anlamda mafya “merkezi otoriteye karşı yerel güç odaklarının direniş” (Hess'ten akt. Çulcu, 2001, s. 28) biçiminde tanımlamak kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte eğer adına mafios şiddetin sosyo-kültürel ve mitolojik köklerinden söz edecek olursak bunun Sicilya'nın çok daha gerilere uzanan bir geçmişinin parçası olduğunu dile getiren düşünürler, araştırmacılar da vardır (Çulcu, 1992; Hess, 1998; Lappalainen, 2005).

Bazı araştırmacılar Sicilya mitolojisinde geçen Kikloplar efsanesinin ya da antik Kartacalılar döneminin bir tür “mafya ruhu”nun parçası olduğuna dikkat çekmişlerdir (Çulcu, 1992; Hess, 1998; Fentress, 2004). Ya da örneğin bazı araştırmacılar mafyanın çok daha eski temellerine inerken Sicilya'nın güney taraflarında etkili olan Pisagorcu tarikatların gizli ve şiddet içeren faaliyetlerine kadar uzanabileceğini belirtmişlerdir (Çulcu, 1992; Lappalainen, 2005). Şimdi burada mafios benzeri şiddeti Pisagorcular'a kadar geri götürmek Pisagorcular'ı mafya yapmaz elbette. Ancak vurgulanması gereken husus belki de her şiddetin aynı zamanda kendine özgü sosyo-kültürel ve tarihsel gerçekliğiyle de yakından ilişkili olabileceğidir. Sonuç itibarıyla açık olan şey şu ki bildiğimiz anlamda mafyanın doğuş yerinin Sicilya bölgesi olduğudur.

İlgili literatüre baktığımızda mafya kavramının sadece kişileri kastetmediğini anlıyoruz. Örneğin mafya kavramının aynı zamanda olayları, nesnelere veya belirli herhangi bir şeyi nitilemede ölçü ya da değerlendirme aracı olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Tıpkı bir nesneyi, bir kişiyi ya da herhangi bir şeyi “iyi, kötü, güzel, çirkin, kaliteli ya da kalitesiz” olarak değerlendirmenin bir ifadesi olarak mafya sözcüğünün kullanıldığını rastlıyoruz. Örneğin bu bağlamda şu bilgiler hayli ilginç olsa gerek:

Ünlü Sicilyalı etnolog Giuseppe Pitré, terimi ilk kez 1860'larda Palermo'nun Borgo banliyösünde duymuştur. Seyyar satıcıların mallarını işportada ‘hakiki mafya malı’ olarak satmaya çalıştıklarını hatırlatmaktadır. Terimi ‘bello, grazioso’ (güzel, çekici) olarak açıklamasına rağmen, bundan daha fazla anlamı olduğu açıktır; çünkü, ‘sadece güzel olmayıp, bakanlara bunun bilincinde olduğu izlenimini veren bir kız, kendisine bakmasını bilen... belirli bir ‘bilmem ki ne onu daha iyi ya da üstün yapıyor’ özelliği olan bir kız, mafya özelliği taşıyordur. O kız mafiusa ya da mafiusedda'dır. Erkek mafiusu (mafya adamı) ise, bu ‘bilmem ki ne...’ özelliğinin daha da fazlasına sahiptir. Genç mafya delikanlıları sadece gösterişli değil, aynı zamanda tehditkardı. (Fentress, 2004, s. 154)

Yukarıdaki pasajda da geçtiği üzere mafya deyince bu kavramın aslında neden bu denli karmaşık bir anlama sahip olduğunu anlayabiliyoruz. Dolayısıyla mafya kavramı aynı anda farklı durumları, olayları, ilişkileri ifade etmektedir diyebiliriz. Bununla birlikte mafyanın bir terim olarak nasıl ortaya çıktığına ilişkin farklı görüşlerden bile söz etmek gerekir. Bir açıdan bakıldığında mafyanın etimolojik olarak Arap kökenli olduğuna ilişkin yaygın kanaatler söz konusudur. Bu iddiaya göre Palermo dilinde mafya Arapça “mahias” sözcüğünden gelmekteydi ve bunun anlamı fiyakalı, cesur adam gibi anlamı söz konusuydu. Bununla beraber başka bir sözcük ise “ma afir” dir ki bu da Palermo'da hüküm sürmüş bir Arap kavminin ismi olarak bilinir (Hess, 1998, s. 1). Öte yandan her ne kadar mafya kavramının Arapça kökenli bir sözcük olduğu yönünde çeşitli görüşler olsa da yine de Sicilya lehçesinde Arapça kökenli sözcüklerin çok az kullanıldığı ve sözcüğü edebiyatçıların bu noktada pek atıf yapmadığı da iddia edilmektedir. Bu bakımdan 1860'lardan sonra kullanıldığı hesaplandığında 1860'lardan önceki tarihte hiçbir Sicilya sözlüğünde Arapça kökenli denilebilecek türden bir mafya sözcüğüne rastlanmadığını iddia edenler de bulunmaktadır (Fentress, 2004, s. 157). Şu hâlde mafya

kavramının kullanılış amacına göre pek çok anlamlarının olduğundan söz edilebilir. Dolayısıyla mafya sorunsalının ayrıntılı bir çalışmanın konusunu teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Ancak elbette ki biz burada mafyanın tarihsel-etimolojik ya da sosyal-mitik yönüne detaylı bir biçimde değinmeyiz. Bu özet bilgileri sunmamızın amacı bundan sonraki mafya fenomenine ilişkin belirli bir görüş çerçevesi, bir taslak çizmekti. Şimdi Mosca'nın mafya fenomenine dair temel düşüncelerine bakalım.

Bundan önce de kısaca değinildiği gibi Mosca'nın *Mafya Nedir (2021)* adlı eseri onun çeşitli konferanslarda vermiş olduğu derslerden oluşmaktadır. Mosca söz konusu yapıtında Sicilya'nın kendine özgü sosyo-kültürel ve tarihsel derinliği içerisinde edindiği bilgi, gözlem ve deneyimleri ölçüsünde mafya fenomenine dair sosyolojik bir bakış açısı sunmaya çalışır. Bununla beraber Mosca mafyayı bir toplumsal fenomen olarak problematize eder ve mafya fenomenini hem sosyo-kültürel bir eylem kalıbı hem de bir suç organizasyonu olarak mercek altına alır. Mosca'nın temelde seçkinler kuramında pozitivistik bir bakışa sahip olduğunu söyleyebilirsek de onun mafya araştırmasında hermenötik (yorumlayıcı) yaklaşıma yakın olduğunu dile getirmek mümkündür. Neuman'ın (yorumlayıcı bir kuramcı belirli bir olayı ya da pratiği toplumsal bağlam içerisinde ele alıp inceler (Neuman, 2014, s. 132). Burada toplumsal bağlam önemli olduğundan dolayısıyla mafyanın özellikle Sicilya ile özdeşleştirilmesi anlaşılabilir bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Seçkinler kuramında da görülebildiği üzere Mosca'nın temel kaygısının azınlığın çoğunluk üzerindeki denetiminin gittikçe artan baskısıdır diyebiliriz. Bu kaygı Mosca'nın kendi çağının bir parçası ve görgü tanığı olmakla ilişkilidir aslında. Mosca'nın mafya üzerine gözlemlerinin de dönemin İtalyan sosyo-politik ortamının da görece uzun döneme yayılabilecek manzarası hakkında önemli bilgiler sunduğunu söyleyebiliriz. Fakat elbette ki Mosca sadece Sicilya'ya dair gözlemlerde bulunmakla kalmayıp onun mafya çalışmasında ele aldığı olguların ve ortaya koyduğu görüşlerin günümüzde canlılığını sürdürdüğünü görüyoruz. Dahası onun ortaya koyduğu seçkinler kuramının da günümüz dünyasının karanlıkta kalmış, klikleşmiş ve belirli azınlıkların oluşturduğu seçkin yönetim tarz ve eğilimlerine dönük açıklayıcı perspektifler sağladığını da eklemek gerekir. Bu yönüyle Mosca'nın fikirlerinde belirli düzeyde bir tutarlılıktan söz edebiliriz.

Aslına bakılırsa Mosca'yı mafya sorunsalını anlamaya iten biri özel diğeri genel iki temel sebepten söz etmek gerekir: İlki Palermo Belediye Başkanı'nın (Emanuel Notarbartolo) suikast sonucu öldürülmesi ve ikincisi mafya sorunsalına çok daha geniş bir perspektiften bakabilme ve değerlendirme girişimidir. Bu bakımdan Mosca mafyayı sadece bir suç organizasyonu olarak değil, kendine özgü bir "toplumsal fenomen" olarak da ele alır. Başka bir deyişle Mosca hem mafyayı anlamaya çalışıyor hem de mafya kavramıyla içinde bulunulan toplumu analiz etmeye çalışıyor. Son kertede Mosca'nın mafya sorunsalına dair çizmiş olduğu sosyolojik çerçeve ve imgelem sınırlı düzeyde kalmakla beraber onun mafya üzerine yazılarının klasik değeri gözlemlerinin ve meseleyi yorumlama gücünün hala güncelliğini koruyor olmasındadır diyebiliriz.

Gaetano Mosca'nın söz konusu yapıtı on iki kısa bölümden oluşmaktadır ve her bölüm bir önceki bölümün açıklayıcısı ya da tamamlayıcısı niteliğinde olup mafya sorunsalına dair çözümleyici perspektifler sunulmaktadır. Bu eserde Mosca her şeyden önce bir "mafya ruhu"ndan söz eder. Burada bir önemli vurgu da "mafya fenomeni" (2021, s. 25) olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu hâlde Mosca aslında tarihsel-özümlü bir sorunsalı genel bir sosyolojik tahayyülün içine yerleştirmeye çalışır. Mosca'ya göre mafya en temelde Sicilyalılar'ın belirli karakteristik davranış tarzını ifade eder.

"...mafya sözcüğünde en veciz biçimde ifade edilen, Sicilya ahalisine mahsus bu karmaşık toplumsal olgu, Sicilyalılar için öyle alelade, öyle bilindik bir şeydir ki adanın yerlilerinin köklü gelenekleri sayesinde bir çırpıda ayırt ettikleri bu sözcüğün muhtelif anlamlarını saptayıp netleştirecek ayrıntılı bir izahata veya yoruma ihtiyaç duyan insanların olabileceği akıllarının ucundan geçmez." (Mosca, 2021, s. 20)

Bu anlamda mafios bir eylem her şeyden önce eril/ataerkil düşünüş ve yaşam tarzının kriminalize olmuş bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz. Başka bir şekilde “[m]afya dediğimiz şey, toplumsal ilişkilerin verili düzleminde kişinin haysiyetini veya başkaları üzerinde kurduğu zora dayalı hâkimiyetini ne pahasına olursa olsun koruması gibi, belli tutum ve tavırları içeren bir hissiyat ve düşünce tarzıdır” (Mosca, 2021, s. 20). Bu hissiyat, tavır ya da düşünce tarzı “mafya ruhu”yla ilişkilidir.

Mafya hissiyatını ve zihniyetini, daha doğrusu ‘mafya ruhu’ denen şeyi kısaca şöyle tarif edebiliriz: haksızlığa uğrayan, mağdur edilen bir kimsenin adalet aramak için devletin adli makamlarına veya emniyet yetkililerine başvurmasını zayıflık veya korkaklık belirtisi olarak görmek... Bir ailenin şerefine leke sürülmesi, fiziksel şiddet, kişisel saldırılar, kavga veya pusu esnasında işlenen cinayetler... Mafya, bu gibi suçların adli makamlara ve kolluk güçlerine şikâyet edilmesini korkakça, namertçe bir davranış olarak değerlendirir. Böylesi vukuatları polise ve mahkemeye götürülenler, bir nevi yiğitliğe leke sürmekle itham edilirler. Herkesin bildiği gibi bu suçlar sadece bu saydıklarım sınırlı değil: şahsi intikam niyetiyle işlenmesi şartıyla –ki genellikle durum bundan ibarettir- üzüm bağlarının tarumar edilmesi, büyük baş hayvanların telef edilmesi ve çalınması, soygun ve adam kaçıma tehditleri gibi suçlar da bu kategoridedir. (Mosca, 2021, s. 21-22)

Demek ki Mosca’ya göre mafios bir eylem sıradan bir eylem olmanın ötesinde Max Weber’in terimiyle ifade edecek olursak burada bir tür “değer yönelimli rasyonel eylem” olarak karşımıza çıkar. Mafya ruhunu oluşturan bu değerler sosyal ilişkilere gömülü olan özsayı, gurur ya da kibir gibi davranışları içerir ve bu değerler küçük grupların farklı hedefler peşinde koşmasını sağlar (Puccio-Den, 2021, s. 44). Belli bir değer doğrultusunda şekillenen bu mafios eyleme ruh veren şey bu anlamda kişiye belirli durumlarda nasıl davranılması gerektiğine ilişkin bir eylem şeması çizmiş olmaktadır. Bu eylem şeması aslında mafios bireye sadece ne yapılması gerektiğinden ziyade öncelikle ne yapılmaması gerektiğine dair kuralı içerir. Peki bu mafya ruhunun temel kuralı nedir? Bu kural “omerta” olarak bilinir.

Dolayısıyla mafya ruhu dediğimiz şeyin doğrudan sonucu ‘sessizlik yasası’ olarak bilinen omerta’dır; bu kural, fail ile mağdurun kendi aralarında çözmelerini gerektiren suçlar söz konusu olduğunda adli makamlara bilgi vermeyi haysiyetsizlik olarak gören mafyanın kanaatine dayanır. Üçüncü taraflar arası anlaşmazlıklar söz konusu olduğunda da uygulanan bu kural, ceza duruşmalarına katılan tanıkları yalan söylemeye ve sessiz kalmaya iten temel sebeptir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Sicilya toplumunda, hatta en yoksul, en eğitimsiz kesimler arasında bile yalancılığı suratından akan birilerini bulmak zordur; Sicilyalılar gündelik hayatta nadiren yalan söyler. Fakat bir Sicilyalıyı işin içinde mafyanın olduğu bir olayla ilgili ifade verirken görürseniz, somut vakalarla ilgili ayaküstü bin tane yalan söylediğine şahit olabilirsiniz: ‘Görmedim, bilmiyorum, hiçbir şey hatırlamıyorum.’ Oysa her şeyi biliyordur ve gayet iyi hatırlamaktadır aslında. (Mosca, 2021, s. 24)

Omerta ilkesinin özellikle erkek bireylerin eril onur anlayışının bir tezahürü olduğunu ve bu anlamda burada bireylerden beklenen şeyin “erkek gibi davranmak” türünden eril benlik tasarımına yol açtığını ve doğal olarak böylesi bir olgunun da geleneksel-ataerkil aile yapısının ürünü olduğunu dile getirebiliriz. Kişi sadece korktuğu için konuşmamalı aynı zamanda “erkek adam” olması gerektiği bilincini taşımasından ötürü de sessiz olmalı yani konuşmamalıdır. Mosca’nın buradan hareketle “maddi korku” ile “ahlaki korku” arasında incelikli bir ayrımına giderken bir bakıma yer altı dünyasının gündelik yaşamının kodlarını da açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Şu hâlde omerta ilkesi kişiler için o denli bağlayıcıdır ki sadece maruz kalınabilecek maddi/fiziki bir zarardan sakınmayı değil esas itibarıyla üyeler arasındaki sessizliği sağlamakla aynı zamanda ahlaki açıdan bir sakınımı da doğurur ve böylece kişilerin nerede nasıl davranmaları gerektiğine dair sınırlar çizmiş olur. Dolayısıyla burada asıl önemli olan şey kişilerin ahlaki korkuyu içselleştirmeleridir ki bu aynı zamanda mafya hissiyatının, mafya ruhunun da bir parçasını teşkil etmektedir (Mosca, 2021, s. 39). Bir bakıma korkunun ahlaki boyutu maddi anlamda kişinin karşılaşacağı risklerin de tekrar tekrar düşünülmesini sağlayan bir tehdit ve gözdağı unsuru olarak da işlev görmektedir diyebiliriz. Burada eklemek gerekirse

maddi korku ile kastedilen şey elbette ki salt parasal ya da ekonomik türden bir olay olarak anlaşılmalıdır. Kişinin fiziksel/bedensel olarak yaşayabileceği her türlü zararın da maddi korkunun nedenleri olarak kabul edildiği açıktır.

Burada omerta ilkesinin bir tür korkunun “içselleştirilmesi” yoluyla benliğin içerden denetim altına alındığını ve bu noktada -Foucaultcu bağlamda- bir yönetimselliğin oluşmasına yol açtığını, yani bir tür uysallaştırılmış ve dolayısıyla disiplin altına alınmış beden üzerinde kurulan bir iktidar mekanizması gibi fonksiyon gördüğünü söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle omerta ilkesinin yol açtığı ahlaki korkunun beraberinde bireyin otoriteye kendiliğinden rızasına yol açan bir davranış kalıbını da şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan omerta ilkesinin “[b]ireylerin hareket tarzını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri” (Foucault, 2001, s. 26) düzeyinde ele alınabileceğini söyleyebiliriz.

Santoro’nun da (2021, s. 190) vurguladığı üzere Foucaultcu benlik teknolojileri bu anlamda birey için bir var olma biçiminin ifadesi olarak omerta ile bağlantı kurulabilir. Dolayısıyla mafya, omerta ilkesi vasıtasıyla salt doğrusal ve dıştan gelen bir baskı unsuru olarak işleminin ötesinde bireyin tam da birtakım sosyo-kültürel değerleri ve ahlaki kodları benimsemesi ve korkuyu içselleştirmesi aracılığıyla ortaya çıkan ve gelişen bir iktidar teknolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz. Bu haliyle mafyanın aynı zamanda kendine özgü bir iktidar rejimi olduğunu ve bu rejimin dayandığı belirli doğruluk ve değer anlayışlarıyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Omerta ilkesinin konuşmaya dair kural koyuculuğu beraberinde bireyin düşünüş ve eylem organizasyonunu inşa eden bir davranış kalıbının şekillenmesine de yol açar ki bu noktada muhtemelen Bourdieu’nün habitus kavramı da omertaya dair bize bir fikir verebildiğini söyleyebiliriz. Buna göre Bourdieucü habitus kavramı aile içinde kazanılmış olan düşünüş ve eylem tarzlarının kişide bedenselleşmiş hali olarak tanımlandığında bu tarzda Sicilya tipi konuşmaya dair belirli kuralların aşılandığından dolayı mafyanın kültür temelli bir boyutundan söz etmek mümkündür (Santoro, 2021, s. 190). Şu hâlde mafya habitusunun inşa ettiği bir konuşma veya davranma biçiminden söz edebiliriz.

Mafios ilişkilerde suç ve suçlu tipinin diğer suç ve suçlu tiplerinden farklı bir biçimde başlı başına bir “prestij” kaynağını teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Bu noktada Mosca, tam da suçlu davranışın bir prestij kaynağı olabileceği noktasındaki gözlemlerini ifade ederken mafya fenomenini doğal olarak “Sicilya ahlakı” ile ilişkilendirmeye çalışır. Her ne kadar genelleyici olsa da nihayetinde İtalyan’ların belirli bölgelerinde insanların benliğine işleyen bilindik bir ahlaki tutuma ve tavra işaret eden böylesi bir terim aynı zamanda bize “mafios ahlak”ın prototipine dair bir fikir edinmemize yardımcı olmaktadır. Şu hâlde,

Sicilya ahlakı, bir yurttaş olarak kamusal sorumluluklarını titizlikle yerine getirmek gibi örneklerden ziyade genellikle kişisel ilişkilerde ifadesini bulur. Dolayısıyla Sicilyalı bir adam, mafya ruhunu ister taşısın ister taşımasın, eğer duruşmada, yargıcın karşısında hakikati inkâr etmek ile ona güvenip sırrını açan bir dostunu veya tanıdığını yüz üstü bırakmak –ki bunun neticesinde adı güvenilmeze çıkacaktır- arasında seçim yapmaya zorlandığında, bu ahlaki ikilemi neredeyse daima adaleti yanıltma pahasına dostunu kollayacak şekilde çözecektir. (Mosca, 2021, s. 39)

Mosca’nın yapmış olduğu bir başka ayırım ise mafyanın bir sosyo-kriminal örgütlenme modeli olarak karşımıza çıkmasıdır. Burada önemli husus, mafyanın geleneksel anlamda arkaik planını kırsal/pastoral özelliklerin hüküm sürdüğü bir çeşit “klan” (literatürde yaygın biçimde “cosca” olarak kullanılır) örgütlenmesinin oluşturduğudur. Başka bir deyişle buna bir çeşit “aşiret” de denilebilir. Burada Sicilya’dan ya da Sicilya’ya özgü klanlardan söz etmek demek sadece mafyanın içine doğduğu Sicilya’nın sosyo-kültürel coğrafyasından söz etmek demek değildir elbette. Mosca’nın ifade ettiği üzere mafyanın Sicilya ile ilişkili olmasının nedeni bu ruhun orada yaygınlığı, köklerinin Sicilya ile cisimleşmiş olması ve mafios ilişkilerin orada çok

daha disiplinli ve organize oluşundan kaynaklanmaktadır. Öte yandan mafya dünyanın her yerinde rastlanabilecek bir fenomendir (Mosca, 2021, s. 25).

Daha önce de belirtildiği üzere mafya dediğimiz şey aynı zamanda kendine özgü belirli bir eylem kalıbına sahip olduğuydu. Söz konusu mafya klanları bu anlamda belirli bir sosyo-kültürel yapıyla ilişkili ailelerden oluşan ve nispeten geniş ağa sahip kriminal örgütlenme biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır ki böylesi bir yapı ilgili literatürde “suç aileleri” olarak nitelendirilmektedir. Örneğin “Genovese Ailesi”, “Lucchese Ailesi”, “Bonanno Ailesi”, “Colombo Ailesi”, “Gambino Ailesi” gibi (Southwell, 2009, s. 50-59). Geleneksel anlamda mafyanın aile organizasyonunun sadece biyolojik olması her zaman gerekli olmasa da ailenin esaslı bir biçimde geniş üyelerden oluşması önemli olabilmektedir ki Çulcu’nun da (2001, 122) vurguladığı üzere mafios aile ne kadar geniş üyelerden meydana gelirse söz konusu o aile her alanda etkin olabilmektedir. Mafya klanları için suç bu bakımdan gündelik hayatın olağan bir parçasıdır. Şu halde “...bu genişleyen nüfuz ve manevra alanı ve buna eşlik eden cosca’ların kesintisiz bir biçimde tekrar tekrar doğuşu her şeyden evvel mafya ruhuyla bağlantılıdır. Mafya ruhu, bu kötücül virüsün ve nevi suç örgütünün içinde yaşayıp geliştiği gerçek bir kültürel ortamdır” (Mosca, 2021, s. 38). Peki bu mafya klanlarının esas amaçları nelerdir ve bunun için neler yaparlar?

Suç teşkil edecek eylemlere aşgari ölçüde başvurarak, dolayısıyla soruşturmalardan ve adaletin kılıcından mümkün mertebe sakınarak, yer altı dünyası veya onun en nüfuzlu üyeleri adına azami ölçüde prestij ve yasadışı kazanç elde etmek. Bu amaç doğrultusunda geliştirdikleri gerçek bir suç tekniği bile var: Teşkilatı kollamak, etkili ve yetkili kişiler ile klanın eski üyelerinin desteğini muhafaza etmek veya namus meselesi olarak görülen bir intikamı almak icap ettiğinde, pusu kurup cinayet işlemeye kadar varan en acımasız suçları bile işlemeyi göze almak. (Mosca, 2021, s. 41)

Burada dikkat çekici hususlardan biri de mafya klanlarının zamanla organize olmuş bir suç ekonomisine dönüşebilme potansiyelidir ki bu tarz bir çalışmanın popüler savunularından biri Diego Gambetta’ya aittir. Gambetta, mafyanın aynı zamanda bir “koruma endüstrisi” işlevine sahip olduğunu ve adeta organize olmuş iktisadi bir teşekkül biçimi olarak da nitelendirilebileceğini dile getirmektedir. Dahası koruma olayını bir meta olarak anlamaya çalıştığımızda bu bir bakıma mafyanın faaliyet ve tutumlarını da anlamamıza yardımcı olmaktadır (Gambetta, 1996, s. 53) Başka bir deyişle burada bir tür “yer altı ekonomisi”nden söz edebiliriz.

Tekrardan Mosca’nın seçkinler kuramı ile mafya üzerine olan fikirleri arasındaki bağlantıya geldiğimizde burada önemli bir vurguya rastlıyoruz. Mosca şöyle der: “Tam da bu noktada, “kravatlı mafya” olarak da adlandırılan, üst sınıflara mensup –kimisi siyasi nüfuz sahibi kimisi de doğrudan devlet yetkilisi- kimselerin mafya klanlarına sağladıkları himaye ve destekten söz edebiliriz” (Mosca, 2021, s. 55). Şu hâlde “kravatlı mafya”dan kasıt mafyanın daha çok kentleşme-modernleşme dinamikleri ile birtakım politik-bürokratik ilişkiler ağına gönderme yapmaktadır diyebiliriz. Burada geleneksel ve modern mafya gibi ayrımların detayına inmeyeceğiz. Ancak bir önemli husus şu ki adına kravatlı mafya denilen organizasyonun tam da yukarıda da ima edildiği üzere mafyanın politik seçkinlerle olan bağlantısı gerçeğinde yatmaktadır diyebiliriz. Öyle ki mafya araştırmalarında anahtar kavramlardan biri olan “partito” kavramı bu anlamda mafyanın politik-bürokratik otoritelerle olan bağlantısını ifade etmektedir (Arlacchi, 1991; Çulcu, 1992; Hess, 1998).

Mosca partito kavramına doğrudan değinmese de mafyanın politik otoritelerle “iltisaklı” oluşuyla güçlendiğini fark etmiştir. Bu durumda politik gücün sadece belirli kişilerin çıkar grubuyla ilişkilendirilmiş olan “klikleşmiş” bir yönetim tarzına yol açtığını hesaba katmamız gerekir. Öyle ki Mosca Sicilya özelinde yapmış olduğu gözlemleri sonucunda mafyanın açık bir biçimde mevcut politik iktidarla iç içe olduğuna ve burada özellikle hükümetlerin seçimlerde mafyayı bir aracı güç olarak kullandığına vurgu yaptığını görmekteyiz (Mosca, 2021, s. 65). Diyebiliriz ki mafya irrasyonel anlamda bir yandan kendi iktidarını tesis ederken

öte yandan ise mevcut hükümet sistemleriyle, mevcut bürokratik, resmi otoritelerle ilişkilendirilerek eklenmesiyle rasyonel/yasal sosyo-politik ve iktisadi yapıları egemenliği altına almaya çalışan tahakkümcü karmaşık bir iktidar ağı görüntüsünü çizmektedir.

Devletin yetkili makamlarında oturanlar, desteklendikleri ya da kösteklendikleri siyasetçiler tarafından çevrilen dümenleri anlar anlamaz kendi işlerini kendileri görmeye karar verdiler ve böylece mafya klanları ve genel olarak suç şebekeleri ile doğrudan, aracısız bir biçimde pazarlık yapmaya başladılar. Bu da klanların, oy potansiyellerini kullanarak siyasi adaylardan kendilerine yakın bulduklarını desteklemelerine imkân tanıdı. Ve işte böylece, suç örgütleri, nüfuz sahibi kimseler ve kamu görevlileri arasında karşılıklı tavizlere dayalı sistem kurulmuş, sürdürülmüş ve pekiştirilmiş oldu. Bugün Sicilya'yı pençesine alan ahlaki çürümenin temel kaynağı, işte bu sistemdir. (Mosca, 2021, s. 58)

Mafyanın resmi otoritelerle, bürokrasilerle politik-kriminal ilişkilendirilme biçimi olan *partito* kavramının burada son derece kritik yere sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu açıdan belki de daha güncel bir tartışma için Marco Santoro'nun *Mafia Politics* (2021) adlı eserine bakmakta fayda olacaktır. Bu bağlamda Santoro söz konusu eserinde ana akım mafya kuramcılarının farklı olarak mafyanın devletin dışında olmadığına ve hem mafyanın hem de devletin politik çatının iki alternatif kutbunu teşkil ettiğine ve nispeten düzenli bir biçimde devlet ile iltisaklı olarak kendini politik yelpazede konumlandığına dikkat çeker. Santoro bu noktada sanılanın aksine mafyanın kırılğan demokrasilerde daha çok güçlendiğini vurgular (Santoro, 2021, s. 238).

Sonuç itibarıyla Mosca mafya sorunsalını “mafya babaları” türünden belirli tarihsel aktörlere indirgenmiş bir okumadan ziyade adına “mafyalasma” diye tabir edilebilecek sosyolojik bir perspektiften okumaya çalışır. Başka bir deyişle temel mesele burada “şu mafyadır” demek değildir. Mosca şöyle der: “Dolayısıyla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Sicilya’da mafyayı bir bütün olarak yöneten ne bir konsey ne de bir lider vardır. Bu nedenle, ‘filanca adam mafya lideriymiş’ gibi halk arasında sıkça duyulan ifadelerin tek bir anlamı olabilir, o da söz konusu kişinin birden fazla mafya klanı ile arasının iyi olduğudur.” (Mosca, 2021, s. 65-66). Burada Mosca'nın vurgusu açıktır. Buna göre, mafya salt kriminolojik bir olay olarak ele alınamaz. Temelde anlaşılması gereken şey, öncelikle genel olarak toplumsal ilişkilere ve toplumsal yapıya nüfuz etmiş olan mafios “ruh”un yani adına “mafyalasma” dediğimiz toplumsal fenomenin gerçekliğini kavramamızdır. Bu anlamda Mosca'nın mafya çalışması bize en azından bu fenomenin ideal tipik modellerine dair bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz.

Burada değinmemiz gereken önemli hususlardan biri de mafyayı hangi tanımlar üzerinden ele aldığımız sorundur. Diyebiliriz ki mafya fenomeni mikro ölçekte gündelik sıradan ilişkiler ağının bir parçası olmanın yanı sıra makro düzeyde sosyo-ekonomik ve politik sistemin güç ilişkileri ekseninde karşımıza çıkmaktadır. Şu halde mafya fenomeniyle ilgili literatür ve araştırmalara bakıldığı vakit mikro ve makro düzeylerde iki ayrımın belirgin bir biçimde karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Mikro ölçekte sosyo-kültürel yapının bir parçasını teşkil eden mafyanın gündelik toplumsal hayatta kendine özgü bir toplumsal ilişki modeli olarak karşımıza çıktığıdır. Böylesi bir olguyu “mafios sosyal ilişki” olarak nitelendirebiliriz. Makro ölçekte ise mafya en temelde bir suç organizasyonu olarak devletle, bürokrasiyle olan ilişkileri bağlamında sosyo-ekonomik ve politik yapıları derinden sarsabilecek iktidar teknolojilerini üretmesi ile etkin bir fail olarak karşımıza çıkabilmektedir ki mafyanın bu iktidarını “mafios rejim” olarak nitelendirmek mümkündür.

Mafya son kertede sadece bir tanımlama problemi olmayıp aynı zamanda günümüz sosyo-ekonomik ve politik yapıların, gündelik toplumsal ilişki tarzlarının yorumlanmasında analitik bir bakış açısı da sunmaktadır. Bu bakımdan şurası unutulmamalıdır ki mafya ile toplumu ya da mafya ile belirli toplumsal ilişkileri ve kültürel unsurları birbirinden ayırt

edebilmek sanıldığına aksine güçtür ve bu ekseninde mafya fenomeni üzerine çalışmaların da sanıldığına aksine zor olduğunu söylemek gerekir.

Mafya fenomenini detaylı disiplinlerarası ve etnografik araştırmalar kapsamında anlamaya çalışmak mafya sorunsalının sosyo-politik ve ekonomik düzlemdeki “olumsuz” etkilerine karşı daha kalıcı ve etkili çözüm yolları geliştirmemize de olanak tanıyacaktır diyebiliriz. Bu bakımdan Mosca’nın şu sözünün tüm toplumlar ve devletler için uyarıcı niteliğe sahip olduğunu düşünüyorum: “[u]marız ki bizi yönetenler, bütün bu tecrübelerden gerekli dersleri çıkararak bu acı gerçeği eninde sonunda idrak ederler” (2021, s. 76). Zira türlü meseleleri anlamaya dönük bir faaliyet olan bilim dediğimiz şey aynı zamanda insanların mutlu ve huzurlu yaşamasının olanaklarını da geliştirmeyi amaçlamalıdır.

Kaynakça

- Arlacchi, Pino (1991). *Mafya ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arslan, D. A. (2007). *Elit sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Blok, A. (1988). *The mafia of a Sicilian village 1860-1960: A study of violent peasant entrepreneurs*. New York: Harper & Row.
- Bottomore, T. (1997). *Seçkinler ve toplum* (E. Mutlu, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çulcu, M. (1992). *Dünyamızı saran mafya I*. İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Çulcu, M. (2001). *Her sakaldan bir kıl: Türkiye’de mafyalaşmanın kökenleri-I*. İstanbul: E Yayınları.
- Dickie, J. (2005). *Cosa Nostra: A history of the Sicilian Mafia*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Fentress, J. (2004). *Devrim ve mafya: Sicilya topraklarında ölüm* (M. Balabanlılar, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Foucault, M. (2001). Benlik teknolojileri. Foucault, M., Gutman, H. & Hutton, P. H. *Kendini bilmek* (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Om Yayınevi.
- Gambetta, D. (1996). *The Sicilian mafia: The business of private protection*. London: Harvard University Press.
- Hess, H. (1998). *Mafia & mafiosi: Origin, power, myth*. London: C. Hurst & CO. Ltd.
- Hobsbawm, E. (2016). *İlkel asiler: 19. ve 20. yüzyıllarda toplumsal hareketin arkaik biçimleri üzerine incelemeler* (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lappalainen, T. (2005). *Mafya* (A. Arda, Çev.). İstanbul: Yerdeniz Yayınları.
- Mosca, G. (1939). *The ruling class*. New York: McGraw-Hill.
- Mosca, G. (2021). *Mafya nedir? 19. yüzyıl sonu İtalyası’ndan sosyolojik bir analiz* (O. Öztürk, Çev.). İstanbul: Metropolis Yayıncılık.
- Neuman, L. W. (2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar 1* (S. Özge, Çev.). Ankara: Yayınodası Yayıncılık.
- Paoli, L. (2003). *Mafia brotherhoods: Organized crime, Italian style*. Oxford: Oxford University Press.
- Puccio-Den, D. (2021). *Maficraft: An ethnography of deadly silence*. Chivago: HAU Books.
- Santoro, Marco (2021). *Mafia politics*. Cambridge: Polity Press.
- Southwell, D. (2009). *Organize suç tarihi* (B. Köseoğlu, Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Varese, F. (2018). *Mafia life: Love, death, and money at the heart of organized crime*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum I*. (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: Yarı Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (M. Köktürk, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- William, F. W. (2017). *Köşebaşı toplumu: Bir İtalyan kenar mahallesinin toplumsal yapısı* (F. D. Elhüseyni, Çev.). Ankara: Heretik Yayıncılık.